الفصل الثالث

التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد :

لا نزاع فى أن أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى يحتل مكانة ممتازة فى حياتنا الفكرية والاجتماعية . ليس بوصفه أستاذاً جامعياً قديراً أثرى المكتبة العربية والإسلامية بمؤلفات جادة تكشف عن خصوبة فى الفكر وسلامة فى المنهج وإنما يحكم مشاركته أيضا فى الحياة العامة والتحامه بقضايا الوطن وشئونه المتعددة . فضرب بذلك مثلا للأستاذ الجامعى والمثقف الواعى بدوره فى قضايا أمته والتحامه بمشكلاتها . فإذا أضفنا إلى ذلك أن أستاذنا الدكتور التفتازانى يمثل قيمة روحية بوصفه شيخا لمشايخ الطرق الصوفية فى مصر ، ورئيسا للمجلس الصوفى الأعلى ، أمكننا أن نتبين حجم الارتباط الروحى بينه وبين الملايين من المسلمين المنتمين للطرق الصوفية داخل مصر . وليس هذا بكثير عليه فهو فى رأينا ورأى المنصفين يمثل نموذجاً فريداً ، ومثلاً أعلى للصوفى المحقق عقيدة وسلوكا . وإذا وضعنا فى الاعتبار أن للطرق الصوفية وجودها وثقلها وحجمها الهائل فى مصر بل وفى كثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة شرقاً وغرباً ، أمكننا أن نتبين قيمة الدكتور التفتازانى بوصفه صوفياً ظل حتى آخر لحظة من حياته حريصاً على أن تكون هـذه الطـرق صورة صحيحة للإسلام عقيدة وسلوكاً . وذلك من منطلق إيمانه الراسخ بأن هـذه الطرق إن كانت قـد أدت فى الماضى دورها فى خدمة

الإسلام ونشره وترسيخ أخلاقياته ومثله ، فلأن ذلك من دلائل عظمة مؤسسيها وقدرتهم على القيادة الروحية للجماهير [1] .

وإذا كان أستاذنا الراحل قد بذل الكثير من أجل هذه المهمة النبيلة خدمة للإسلام ، وتصحيحاً لصورة التصوف الصحيح الذى لا ينفك عنه عقيدة وشريعة ، فإن ذلك يضاعف من أهمية دراسة هذه الشخصية الفريدة بسلوكها ، وتسليط الأضواء على آرائها مادام التصوف مكونا من أهم مكوناتها ، ومادامت لها هذه المكانة الروحية فى قلوب الملايين من المسلمين فى مصر وخارجها . وفضلا عن هذا كله ، فإن أستاذنا التفتازانى بحكم تخصصه الأكاديمى فى الفلسفة الإسلامية والتصوف على وجه التحديد قد أضاف الكثير إلى هذا التخصص ، بل لا نبالغ إذا قلنا أنه واحد من ألمع المشتغلين به فى عالمنا العربى والإسلامى لكل هذه الاعتبارات كان ضروريا أن يكون أستاذنا التفتازانى مجالاً للدراسة والبحث من قبل الباحثين والمنصفين . ونظراً لتعدد جوانب هذه الشخصية

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر - بحث منشور فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد الخامس والعشرون الجزء الثانى 1968 ص 55 وانظر ما كتبه شاخت فى تراث الإسلام ترجمة الدكتور حسين مؤنس - إحسان صوفى مراجعة الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب - الكويت الطبعة الثانية 1988 جـ2 ص 116 - 117 وأيضاً انظر بطروشوفسكى - الإسلام فى إيران قدم له وترجمه الدكتور السباعى محمد السباعى دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة 1982 ص 177 ، 180 - 182.

وتراثها الفكرى فى أكثر من مجال ، ومن ثم فقد أردنا أن نكشف فى هذا عن مفهوم التصوف ومنهج دراسته عند التفتازانى .

ومن المهم أن أبين من البداية أن مرادى من هذا البحث تجلية نقطتين أساسيتين : أولاهما:- الإبانة عن مفهوم التصوف عند التفتازانى ، الذى يشكل رؤيته فى كل ما يكتب وإذن فلست معنيا فى هذا البحث بالكلام عن تصوفه العملى الذى يمثله بحكم الطريقة الصوفية التى ينتمى إليها . ثانيتهما : الكشف عن الملامح المنهجية التى تشكل فى مجموعها مهجة الذى التزم به فى أغلب دراساته الأكاديمية وبحوثه فى مختلف المجالات وعلى وجه التحديد الدراسات الصوفية بصفة خاصة . وفيما يلى الكلام فى هاتين النقطتين بالقدر الذى تسمح به حدود هذه الدراسة .

أولا : مفهوم التصوف عند التفتازانى :

من الضرورة قبل بيان مفهوم التصوف عند التفتازانى أن نتبين موقعه فى دائرة الدين من ناحية ، والفلسفة والعلم من ناحية أخرى . وإذ نفعل هذا ، فلأن بعض القدماء والمعاصرين (*) داخل دائرة الإسلام نفسه

(*) من هؤلاء بعض الفقهاء الحنابلة مثـل ابن قدامة (ت 562هـ) وابن تيمية (ت 728هـ) وابن القيم (ت 751هـ) والإمام الشوكانى (ت 1250هـ) وبعض المعاصرين كالإمام محمد عبده (ت 1905م) والإمام عبدالحميد بن باديس (ت 1940م) وغيرهم وحقيقة الأمر أن هؤلاء لا يعادون التصوف بما هو تصوف وإنما يهاجمون الجوانب السلبية التى قد لا توافق العقيدة تارة والشريعة تارة أخرى ، وفيما عدا ذلك فهم يشيدون بالكثير مما مثله الصوفية من قيم إسلامية هى من صميم الإسلام نفسه بل وفى كثير من المسائل التى تشكل قلب التصوف ذاته راجع دراستنا عن الولاية بين الجيلانى وابن تيمية دار

كانت لهم ولا يزال لبعضهم مواقف متباينة من التصوف بين مؤيد ومعارض ، فضلا عن أن هؤلاء القدماء بل وبعض المعاصرين يزعجهم أمر ارتباط التصوف بالفلسفة تارة وبالدين تارة أخرى .

1- التصوف فى دائرة الفلسفة الإسلامية :

يرى التفتازانى أن التصوف قسم من أقسام الفلسفة الإسلامية ، بل هو قسم من أقسامها – وأصالته ترتد عنده إلى مفهومه عن الفلسفة الإسلامية ذاتها ، فهى التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته ، وارتبطت به بوجه من وجوه الارتباط ، إما بالدفاع عن عقائده ، أو بالفهم الدقيق لأحكامه العملية الشرعية واستنباطها من أدلتها الأصولية ، أو العناية بجانب التذوق الروحى لأحكامه وأخلاقه ، أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة للمسلمين [1] .

ويكشف التفتازانى عن حقيقة موقفه من حيث مفهومه للفلسفة الإسلامية وحظ كل قسم من أقسامها من الأصالة والابتكار ، فيميز بين نوعين من التفكير الفلسفى فى الإسلام أولهما الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية ، وهو الفكر الذى تتجلى فيه – فى نظره – قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح على حد قوله . وثانيهما الفكر الفلسفى الخالص ،

الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة 1990م ، وأيضا عن الإمام المجدد ابن باديس – دار الوزان للطباعة والنشر القاهرة 1988م والطبعة الأخيرة منشأة المعارف – الإسكندرية 1999م.

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة 1979 المقدمة ص –أ– .

وهو الفكر الذى يعالج فيه أصحابه المسائل المطروحة على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباطها بالشرعيات أو عدم ارتباطها . وإذا كان هذا الفكر لم يعدم أصحابه الابتكار ، لكنه ابتكار محدود كما يقول التفتازانى إذا قيس بابتكار المسلمين فى مجال العلوم الشرعية . ولعل هذا هو الذى دعاه إلى أن يجعل مفهوم الفلسفة شاملاً ليتسع لهذه الأقسام التى شملها هذا المفهوم عنده[1].

ودلالة قول التفتازانى يكمن فى أن الفكر الأصيل هو الذى يرتبط بالأصول الإسلامية ذاتها فى كل ما يتناوله أصحابه من مسائل . وفى ضوء هذا المحك كانت تفرقته بين الفكر الذى نشأ ليتناول جوانب مما جاء به الدين عقيدة وشريعة ، والفكر الذى يتناول بعضا من المسائل التى قد توافق العقيدة أحيانا أولاً توافقها . ومن البدهى – أن الفكر الأخير هو المراد بالفلسفة على وجه التحديد أو الفلسفة الخالصة على نحو ما نجدها لدى اليونانيين .

وتطبيقا لذلك جاءت أقسام الفلسفة الإسلامية لتعكس هذه الرؤية عند التفتازانى ، وليأخذ كل قسم من أقسامها حظه من الابتكار بحسب تمثيله لأصول الإسلام وتعبيره عن حضارته فالذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام بالأدلة العقلية هم المتكلمون ، ويعرف علمهم باسم علم الكلام . والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية من حيث تصنيفها وكيفية استنباطها عن أدلتهم هم الأصوليون ، ويعرف علمهم باسم علم أصول الفقه ، والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية هم الصوفية ، ويعرف علمهم باسم علم التصوف أو علم الحقيقة

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ب .

أو علم السلوك ، والذين وفقوا بين الإسلام وبين فلسفات أجنبية أعجبوا بها كالفلسفة اليونانية هم الفلاسفة الخلص أو الحكماء ، ويطلق على فلسفتهم أحيانا اسم الحكمة [1] .

المهم فيما يراه أستاذنا التفتازانى أن التصوف داخل فى العلوم الإسلامية أو وهو علم شرعى شأنه شأن علمى الكلام وأصول الفقه . ولهذا السبب فهو علم أصيل ، يعكس أصالة تلك العلوم بوصفها معبرة عن الفكر الفلسفى المتقيد بالأصول الإسلامية . ولا كذلك بالنسبة للفلسفة بمعناها الدقيق وهذا الرأى يذكرنا برأى ينفرد به الإمام مصطفى عبدالرازق فى محاولته بيان مفهوم الفلسفة الإسلامية وتعليل نشأتها والإبانة عن أصالتها فهى عنده تضم علم الكلام والتصوف وعلم الأصول والفلسفة الخالصة بل هو ينعت الأخيرة – الفلسفة الخالصة باسم الحكمة على نحو ما وجد فى الكتب العربية التى كانت تضع الحكمة والحكيم مرادفة للفلسفة والفيلسوف ، وربما كما يقول لأن أول ما نقل إلى العربية من الكتب القديمة ، وربما لأن فى كلام العرب ما كان ممهداً لهذا الاستعمال [2].

وربما كان اعتبار علم الأصول بالذات قسما من أقسامها هو الذى ينفرد به مصطفى عبدالرازق ودليلنا قوله " ..وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام وعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف

---

(1) التفتـــازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع السابق من ص أ ، ب .
(2) عبدالرازق (الإمام مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – 1944 ص 47.

الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه ، تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام " [1].

فإذا أضفنا إلى ذلك أن علم التصوف شأنه شأن علم الكلام عند مصطفى عبدالرازق من العلوم الشرعية لأن النصوص تشعر بذلك فى المصادر العربية على نحو ما قال ابن خلدون ، أمكننا حينئذ أن نجد صدى لذات المفهوم الذى تبناه أستاذنا التفتازانى ، بل وحافظ عليه ، وحرص على أن يظهره فى كل ما يكتب ، إن لم نقل فى تصديره منذ البداية لبعض مؤلفاته ، وليس أدل على ذلك مما قاله فى تصديره لكتابه المعنون علم الكلام وبعض مشكلاته إذ يقول فى صدره " ... وكتابنا هذا يقتصر على ناحية من نواحى الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية ، وأعنى بها ناحية علم الكلام [2].

ولا عجب فى أن يتأثر صوفينا التفتازانى بما قاله الإمام مصطفى عبدالرازق ، فهو الذى حببه فى دراسة الفلسفة بحكم علاقته الوطيدة بوالده ، ولما التحق بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة 1946 كان فى نفسه كما يقول إجلال عميق له ورغبة أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث ، ذلك لأن الشيخ مصطفى عبدالرازق قد أصل منهجا لدراسة الفلسفة .

---

(1) عبدالرازق (الإمام مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 27 ويرى الإمام مصطفى عبدالرازق أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته المقدمة ص – ب .

الإسلامية ، وكان له مدرسة فكرية متميزة عن غيرها ، وكان لها وما يزال أثر قوى فى توجيه حياتنا العلمية والثقافية [1].

فإذا عدنا ثانية إلى التفتازانى وجدنا أن التصوف وإن كان داخلا فى نطاق العلوم الشرعية ، وبطبيعة الحال فى مفهوم الفلسفة الإسلامية عنده ، إلا أن التمايز بين هذه العلوم قائم . فإذا كان علم الكلام موضوعه العقائد الدينية من جهة إثباتها بالأدلة العقلية ، فعلم التصوف يعتبر الأحكام الشرعية نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها ، الأمر الذى يعنى أنه يختص بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحى والوجدان القلبى على حد قوله [2] .

ومع هذا تظل الصلة موجودة لا معدومة بين هذه العلوم الشرعية الداخلة فى نطاق الفكر الفلسفى الإسلامى عند التفتازانى ، لأن التمييز بين هذه العلوم كما يقول اعتبارى محض ، إذ يمكن أن تتدرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه يسند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل ، وعلم التصوف يستند إلى علمى الكلام والفقه ، إذ لابد للصوفى من علم كامل بالكتاب والسنة لكى يصحح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدرسة مصطفى عبدالرازق الفكرية – بحث منشور – ضمن بحث آخر فى الكتاب التذكارى عن مصطفى عبدالرازق نشرها المجلس الأعلى للثقافة بعنوان الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً – القاهرة 1982 ص 39.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص 5 وأيضاً انظر مدخل إلى التصوف الإسلامى – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة الطبعة الثالثة 1979ص 16.

على اختلافهـا [1] . ويستدل التفتازانى على هذه الصلة بما قاله الشعرانى (ت 973هـ) من أن التصوف علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف إنما هو زبدة عمال العبد بأحكام الشريعة [2].

وإثارة التفتازانى إلى علاقة التصوف بعلمى الفقه والكلام صحيحة . فإطلالة على مصنفات الصوفية الأوائل بل والمتأخرين منهم تثبت هذه العلاقة إذ لابد للداخل فى طريقتهم كما يقول القشيرى (ت 465هـ) من أن يصحح عقيدته من الظنون والشبه لتكون خالية من البدع والضلالة [3].

---

(1) التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص 5 .

(2) التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 16.

(3) القشيرى : الرسالة تحقيق عبدالحليم محمود ، محمود بن الشريف – دار الكتب الحديثة – الفاهرة 1975 جـ 2 ص 731 ، وانظر ما أورده القشيرى بخصوص مسائل التوحيد فى صدر رسالته جـ 1 ص 32 ومابعدها وللقشيرى أيضا رسالة فى مسائل العقيدة وعلم الكلام أوردها هى شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة وأيضاً انظر بصدد عناية الصوفية بمسائل العقيدة ما أورده الكلاباذى فى التعرف لمذهب أهل التصوف تصحيح محمد زهرى النجار – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الثانية 1980 ص 49 – 78 ، وما أورده الهجويرى فى كشف المحجوب تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل ومراجعة يحيى الخشاب – طبعة المجلس للشئون الإسلامية – القاهرة 1975 جـ 2 ص 519 – 531 وانظر ما أورده الجيلانى فى الغنية لطالبى طريق الحق – طبعة مصطفى البابى الحلبى – القاهرة – 1956ص 54– 80، وانظر بصدد مسائل العقيدة أيضا وقضايا علم الكلام ما أورده السيوطى فى تلخيصه لكتاب ذم الكلام الهروى الأنصارى (ت 481هـ) وذلك فى كتابه صون المنطق والكلام عن

وهو نفس ما يوجبه الجيلانى (ت 561هـ)[1] ، ثم أن تصحيح الأعمال ضرورة لهم ، وسبيل هذا لا يكون كما يقول الكلاباذى (ت 380هـ) ، إلا بمعرفة علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه [2]، بل الفقه مقدم عندهم لأن مقصـــده إقامة رسم الدين كما يقول زروق (ت 899 هـ) ، ولا كذلك التصوف لأنه يتعلق بالخصوص بوصفه معاملة بين العبد وربه [3].

وانطلاقا من مفهوم التفتازانى للفلسفة الإسلامية من ناحية ومفهومه للتصوف ووضعه فى دائرة العلوم الشرعية المعبرة عن الفكر الفلسفى الأصيل فى الإسلام من ناحية أخرى ، يميز التفتازانى بين تيارين فى التصوف فى الإسلام . أولهما التصوف كعلم دينى أو علم من العلوم الشرعية الذى يختص بجانب السلوك أو الأخلاق ، وهو الذى يعنيه بالتصوف السنى . وثانيهما التصوف الفلسفى ، وهو الذى عمد أصحابه

فن المنطق والكلام - تقديم الدكتور على سامى النشار - مكتبة الخانجى - القاهرة 1974 ص 33 - 82 فضلا عما هو موجود عند الغزالى فى إحياء علوم الدين وابن عربى فى الفتوحات المكية ، وعبدالغنى النابلسى فى مصنفاته المخطوطة والمطبوعة وكلام المصنفات فى مسائل العقيدة لا يزال فى اعتقادى يمثل تراثا مهما فى حاجة للدراسة الجادة وقد وجهنا بعضا من الباحثين إلى ذلك .

(1) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق جـ 2 ص 163.

(2) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص 104 ، وأيضا انظر الغنية لطالبى طريق الحق جـ 1 ص 2-12 ، وأيضاً انظر جـ 2 ص 180.

(3) زروق : قواعد التصوف قاعدة 26 ص 15 ، وفى لزوم الفقه ضرورة للصوفى انظر قاعدة 61 ص 36.

إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية . ولما كان هذا الأخير ممتزجا بالفلسفة فقد تسربت إليه فلسفات أجنبية متعددة يونانية وفارسية وهندية ومسيحية ، لكن هذا كله ، لا ينفى أصالته ، لأن أصحابه قد تمثلوا هذه الثقافات ، وحافظوا فى نفس الوقت على استقلاليتهم باعتبارهم مسلمين ، ومع هذا لا يمكن أن نعد هذا اللون من التصوف فلسفة خالصة ولا يمكن أيضا أن نعده تصوفا خالصا[1] .

وقبل أن ندلل على أهمية هذا التقسيم لتصوف فى مفهوم التفتازانى ، من حيث تأصيله للتصوف أو فلسفة الحياة الروحية فى الإسلام ، لابد وأن نتبين ملاحظة على الغاية من الأهمية فى حقيقة التصوف عنده . قوام هذه الملاحظة أن التصوف فى ماهيته عند أصحابه وقبل كل شئ كما يقول التفتازانى تجربة خاصة ، وليس شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقة معنية فى التعبير عن حالاته فهو بعبارة أخرى وكما يقول خبرة ذاتية Subjective experience . وملاحظة التفتازانى على

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 19 ، وأيضا انظر ص 187-188 نفس المرجع ، ومن الممثلين لهذا التيار من التصوف الفلسفى السهروردى المقتول (ت 587هـ) ومحيى الدين ابن عربى (ت 638هـ) صاحب مذهب وحدة الوجود وابن الفارض (ت632هـ) وابن سبعين (ت 669هـ) صاحب مذهب الوحدة المطلقة ثم الصوفية المتفلسفين من تلاميذ ابن عربى وشراحه مثل عبدالكريم الجيلى (ت 832هـ) وعبدالغنى النابلسى (ت 143هـ) وعفيف الدين التلمسانى (ت 690هـ) وغيرهم ، ويمكن أن نعد من هؤلاء الحلاج المقتول (ت 309هـ) باعتباره من أوائل الصوفية الذين ظهرت لديهم بوادر هذه النزعة .

جانب من الأهمية ، ذلك لأن الدين إذا نظرنا إليه بوصفه اعتقادا وسلوكا يلزم تحقيقه بالوجهين معا وهذا هو الكمال الروحى الذى يتطلبه منطق الدين ، ولذلك كان فيما يقول بعض فلاسفة الدين هو الجانب المثالى فى الحياة الإنسانية [1].وحينئذ فالتفاوت بين الناس سينصب فى هذا الكمال الروحى ، ومن هذه الحيثية فالدين فى جوهره أمر شخصى ، بل أن هناك صوراً من التجربة الدينية بعدد المتدينين ، وكل هذا يرتد إلى قدرات كل شخص ومواهبه [2].

فالتصوف إذاً يمثل خبرة باطنية بين الصوفى والله ، وهذه الخبرة الباطنية لا يمكن بالتالى الوقوف على كثير من جوانبها ، لأنها تتعلق بالحياة الباطنية بأكثر من تعلقها بالمظهر الخارجى للإنسان ، ولهذا كانت الإدراكات الصوفية كما يقول التفتازانى مصحوبة بحالة وجدانية ، يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية ، فضلا عن صعوبة إخضاعها للملاحظة الخارجية[3]. وهذا صحيح ، فالتجربة الصوفية تجربة وجدانية أو شعورية ومن ثم يصعب وصفها لمن لم يسلكها ومن هنا كان ابن خلدون فى رأينا

---

(1) دراز (الدكتور محمد عبدالله) : بحوث ممهدة لدراسة لتاريخ الأديان – طبعة دار القلم الكويت 1990م ص 36.

(2) بوترو (اميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1973 ص 244.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المعرفة الصوفية أدائها وموضوعها وغايتها عند الصوفية المسلمين بحث منشور بمجلة الرسالة – القاهرة العدد 933 – 1951 ص 552.

ألمعيا فى ملاحظته عن الصوفية من هذا الوجه لما قال وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم [1] .

ولذلك يؤكد برجسون (ت 1949) أن من لم يعان شيئا منها لاتقول له شيئا [2] وربما تكون هذه الخاصية النفسية وراء ميل التفتازانى دوما إلى الإفادة من دراسته لعلم النفس فى تحليل مضامين هذه الخبرة الدينية ووسائلها ، وربما الذى ساعده على هذا أنه صوفى بالإضافة إلى دراسته الأكاديمية . ولسوف نعود إلى هذه النقطة تفصيلا فى حديثنا عن جوانب منهجه فى دراسة التصوف .

وتأسيسا على أن التصوف تجربة ذاتية ، وضع التفتازانى خصائص يراها موجودة فى التصوف على اختلاف صوره فى كل دين . وخلاصتها عنده أن الترقى فى مدارج الكمال الأخلاقى هو نقطة البدء ، ثم الفناء فى الحقيقة المطلقة (الحق تعالى) ، وهى عنده خاصية تميز التصوف بمعناه الاصطلاحى الدقيق ، ثم العرفان الذوقى ، وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز فى نظره التصوف عن غيره من الفلسفات ، وهو يعنى بذلك منهج الصوفية القائم على الذوق وليس العقل ، وبالإضافة إلى ذلك فإن السعادة الروحية أو الطمأنينة تعد بمثابة الحالة التى تلازم الصوفى فى النهاية وهو فى كل هذا يعبر عن أذواقه فى لغة رمزية يصعب على غير الصوفية أن يدرك مراميها [3] .

---

(1) ابن خلدون : المقدمة – طبعة دار الشعب – بدون تاريخ ص 441.

(2) برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين ترجمه سامى الدروبى الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1971 ص 229.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 6-8 ، ومن الجدير بالذكر أن بعضا من هذه الخصائص لم يفطن إليها بعض من تناولوا هذه التجربة كما يقول التفتازانى فوليم جيمس لم يفطن إلى خاصية الفناء

وقد يبدو للنظرة العجلى أن التصوف بما يلزم عنه من القول بالفناء فى الحقيقة المطلقة ، وما يترتب على هذا من أحوال من الأمور التى قد لا تتفق تماما مع عقيدة الإسلام . وقد يكون هذا صحيحا بوجه من الوجوه . لكن إذا تبينا ما سبق وأن قرره التفتازانى من أن التصوف حظ مشترك بين كل الأديان ، وأن كل صوفى يعبر عن تجربته الباطنة فى ضوء أصوله الاعتقادية من ناحية والحضارة التى ينتمى إليها من ناحية أخرى ، تبينا أن خصوصية التصوف فى كل دين لا يمكن إنكارها . ومن هذا الوجه فالفناء عند الصوفية لا غبار عليه بشرط أن يكون موافقا لخصوصية هذا الدين ، ومن ثم فليس بدعا ما قاله التفتازانى إذ الفناء تتعدد أنواعه ، وأكملها كما يقول ابن تيمية (ت 728هـ) هو الفناء عن إرادة السوى ، وهو للكاملين وهم الأنبياء والأولياء[1].ولسوف نرى فيما

وخاصية السعادة أو الطمأنينة ، وبيوك حدد سبع خصائص ومع ذلك لم يذكر أيضا هاتين الخاصتين ، وبرتراند رسل فى حصره لخصائص التجربة الصوفية أيضا لم يفطن إلا لخاصيته المنهج الذوقى أو الكشف ، وما أورده بعد ذلك من خصائص يختص بصوفية وحدة الوجود - انظر تفصيلا هذه المسالة فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 4-6.

(1) ابن تيمية : العبودية - طبعة المؤسسة السعودية - القاهرة 1978 ص 78 ، وهى عند ابن تيمية ثلاثة أنواع الأول وهو فناء الإرادة وهو ما يرتضيه كما تقدم والثانى الفناء عن شهود السوى وهو للسالكين المجذوبين ولذلك يلتمس لأصحابه العذر فيما صدر عنهم من عبارات ، والثالث الفناء عن وجود السوى ، وهو ما لا يرتضيه قطعاً ابن تيميه ويسميه فناء الملاحدة لكن أحكام ابن تيمية على النوع الأخير ينبغى أن تفهم فى ضوء الفارق النوعى بين مذاهب متفلسفة الصوفية كابن عربى وتلاميذه وابن سبعين إذ الفارق بينهما كبير وهو ما يعترف به ابن تيميه نفسه من واقع مصنفاته ، وليس كما وقع فى ظن بعض الباحثين !!

بعد كيف أن هذا هو ما جعل التفتازانى لا يتردد فى أن يقف موقفا صريحا من الصوفية الذين غلب عليهم حال الفناء فخرجوا عند حده المعقول وبما قد لا يوافق الأصول الإسلامية عقيدة وشريعة .

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : كيف تتوثق العلاقة بين التصوف والدين ؟ أو بعبارة أخرى بأى معنى يصبح التصوف لازما عن الدين مادام التفتازانى قد جعله فى العلوم الشرعية الداخلة فى نطاق الفلسفة المعبرة عن أصول الإسلام ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا ، يلزمنا أن نتبين الدلالة الحقيقية للدين من حيث ماهيته كاعتقاد وسلوك ، ولسوف نراها لا تنفصل عن الأخلاق فى الجانبين فى آن واحد ، وحينئذ فلسوف يسلمنا هذا إلى أن يصبح التصوف هو الأخلاق الإسلامية فى أصالتها النابعة من الدين . ولكى لا يكون هذا القول منا مصادرة على المطلوب ، يحسن أن ننتقل إلى صوفينا التفتازانى لنتبين هذه الحقيقة عنده ولنستخرجها كلها من أفكاره بوصفه موضوع بحثنا .

2- الديـــن والأخـــلاق

يؤكد التفتازانى على أن الدين فى كل أحكامه لا ينفصل عن الأخلاق ، إن لم يكن جوهره هو الأخلاق . ويدلل على رأيه من نظرته إلى ما جاءت به الشريعة من أحكام ، سواء فى ذلك فى مجال الأحكام الاعتقادية أو الأحكام العملية ، فهما معا لا ينفصلان عن كمال الخلق . ولا يتردد التفتازانى فى أن يقرر أن أخلاق الإسلام هى أساس الشريعة ، بل واصلها الأصيل إن جاز هذا التعبير ، بحيث إذا اقتصرت أحكام

الشريعة إلى هذا الأساس الخلقى ، لكانت كما يقول صورة روح فيها أو هيكلا فارغا من المضمون [1].

ويبرهن التفتازانى على حقيقة الدين من هذه الحيثية – الأساس الخلقى – فى نظرته إلى حقيقة الاعتقاد والإيمان بالله ، فهو كما يقول تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وينافيه كذلك استناد الإنسان إلى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، وقساوة القلب وغلظته وانعدام الأمانة ، ومالم يطرح الإنسان من نفسه هل تلك الأخلاق المذمومة لا يكون إيمانه إيمانا كاملاً صحيحا[2].

والتفتازانى فيما يقرر على وعى بأمر العقيدة والشريعة معا ، لأن الإيمان الصحيح ، لا ينفك عنه العمل الصالح فى الإسلام ، وهما معا لا يكونان بالجوارح الظاهرة ، دون الجوارح الباطنة ، ولهذا أحسن ابن تيمية (ت 728هـ) لما جعل الأعمال الظاهرة مطلوبة بوصفها داخلة فى الـدين ، لكنها لا قيمة لها بغير أعمال القلوب ، فهما عنده من أصول الإيمان وقواعده [3] .

ولا عجب فيما يؤكده التفتازانى ، ولا فيما قاله وأكده ابن تيميه وهو الفقيه الذى يتوهم البعض أنه خصم للصوفية وما هو كذلك . ففى فهم

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 12.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 13.

(3) ابن تيميه : التحفه العراقية فى الأعمال القلبية – طبعة المطبعة السلفية – القاهرة 1399 هـ ص 37.

كل منهما للإسلام عقيدة وشريعة ما يكشف عن حقيقة التصوف المشروع أو فلسفة الحياة الروحية الصحيحة فى الإسلام إن صح هذا التعبير . وليس هذا الموقف غريبا بطبيعة الحال منظورا إليه فى ضوء حقيقة الدين ، إذ لابد أن يشمل الكيان الإنسان كله ، ولابد فى الآن نفسه أن يغمر الإنسان بكليته فى اعتقاده وسلوكه وأخلاقه فى كل موقف حياتى من مواقفه ، إذ الدين على وجه الدقة كما يقول واحد من المعاصرين لابد أن يتحقق فى النفوس وفى أعماق القلوب وفى الحياة وفى تجاربها الروحية [1].

فإذا ما عدنا إلى الدين ثانية بوصفه عبادة جنبا إلى جنب الاعتقاد ، ألفينا العبادة أيضا لا تنفصل هى الأخرى عن هذا الأساس الخلقى فى الإسلام . وهو الأمر الذى تنبه إليه التفتازانى بوصفه صوفيا أو لنقل فقيها بأحكام الدين ، فكل عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى – كما يقول – لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله تعالى [2] . وهو عين الأمر الذى يؤكده ابن تيميه أيضا ، لأن الدين يتضمن الخضـــوع والعبودية لله وحده ، ويقتضى بالتالى عبادة الله وطاعته ، بل الدين كله داخل فى العبادة على حد قوله [3] .

بيد أن هذه العبادة عند ابن تيمه وكما هى بطبيعة فى دين الإسلام لا تنفصل عن أعمال القلوب بوصفها ترجمة لحركات الجوارح الظاهرة ،

---

(1) بوترو (اميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ص 176.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 13.

(3) ابن تيميه : رسالة العبودية ص 8 ، 9 .

لذلك حق لابن تيميه أن يؤكد على أن الدين فى حقيقته من الأمور الباطنة فى العلوم والأعمال ، بل أن الأعمال الظاهرة لا تنفع عنده بدون الأعمال الباطنة على حد قوله [1] ، بل لا يتردد ابن تيمية فى أن يقرر صراحة فى أن الأعمال الباطنة كلها مأمور بها فى حق العامة والخاصة [2] .

ويدلل التفتازانى على هذا الأساس الخلقى فى العبادات ، وهو عين ما يطلبه ابن تيميه للعبادة الكاملة فى الإسلام ، فيؤكد التفتازانى على أن الصلاة فى حقيقتها طهارة للنفس وترقيقا للقلب وتحلية للإنسان بفضائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله ، وبدون هذه المعانى والفضائل الخلقية تصبح الصلاة هيكلا فارغا من المضمون على حد قوله [3] والآيات القرآنية ولاشك تعضد هذا ، لقوله تعالى " قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون "[4] وقوله تعالى " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"[5] . ولهذا كانت الصلاة فعلا عمليا قلبيا فى المقام الأول بين العبد وربه واستحقت أن يكون خطرها عظيم وأمرها جسيم على حد قول الجيلانى (ت 561هـ) [6] . والزكاة الأخرى

---

(1) ابن تيميه : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص 43.

(2) ابن تيمه : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص 42 .

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 13.

(4) سورة المؤمنون الآية 9.

(5) سورة العنكبوت الآية 45.

(6) الجيلانى (عبدالقادر) : الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة البابى الحلبى - القاهرى - الطبعة الثالثة 1956 جـ 2 ص 110 وراجع فيما يتعلق بهذا المفهوم الحقيقى للصلاة تفسير الإمام محمد عبده لقوله تعالى قويل للمصلين

بوصفها عبادة لا تنفصل عن الأخلاق فى حقيقتها فى الإسلام ، فهى تطهير للنفس وتزكيه للقلب - كما يقول التفتازانى - وركن من أركان العدالة الاجتماعية التى دعا إليها الإسلام [1] ومما يدل على هذا الأساس الأخلاقى قوله تعالى " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم " [2] . وقوله تعالى " ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى " [3] .

والصوم أيضاً بوصفه عبادة إسلامية فرضها الله ، لا يكون له قيمة بغير هذا الأساس الخلقى ، ومن ثم فهو عند التفتازانى تحقيق لغايتين أولاهما صفاء النفس وضبط الإرادة ، الأمر الذى يمكن الإنسان من الكمال الخلقى ، فيحقق معنى إنسانيته ، وثانيتهما الترقى بالمجتمعات البشرية بعد الترقى بأفرادها أخلاقيا [4] ، ولعله لهذا السبب كان عبادة بغير حركة الجوارح على حد قول الطوسى [5] .

ولا يخرج الأمر عينه فيما يتعلق بالحج من حيث مضمونه الخلقى فى الإسلام ، فهو - كما يقول التفتازانى - تقرب إلى الله وعبودية تامة ، وفيه عودة إلى الفطرة الأولى ، وإشعار بالمساواة بين أفراد البشر ، حيث

الذين هم فى صلاتهم ساهمون - تفسير سورة الماعون ضمن تفسير فاتحة الكتاب وجزء عم - طبعه الجمهورية - القاهرة 1989 ص 33.

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 13.

(2) سورة التوبة الآية 103.

(3) سورة البقرة الآية 264.

(4) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 14.

(5) الطوسى (السراج) : اللمع - تحقيق طه عبدالباقى سرور ، والدكتور عبدالحليم محمود - دار الكتب الحديثة - القاهرة 1960 ص 216.

يقف الجميع أمام الخالق دون تفرقة بين فرد وآخر ، وغير ذلك من المعانى الأخلاقية [1] . ولهذا فلم يجانب الإمام محمد عبده (ت 1905م) الصواب لما قال إن الله ما فرض من الأعمال إلا لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق [2] . ولعل هذا هو الذى يحتم إقامة هذه العبادات على وجه الكمال ظاهراً وباطناً ، وهو الأمر الذى يلح الفقهاء والصوفية عليه كثيراً لأن كمال العبادة عند الصوفية هى بعينها عنـــد الفقهاء لابد من إقامة حدودها الظاهرة والباطنة بغير إفراط ولا تفريط [3] .

فإذا أضفنا إلى هذا كله ، أن كل معاملات الإسلام لابد أن تقوم على قواعد أخلاقية ، ولابد وأن يراعيها المسلم مع كل من يتعامل معه من أفراد مجتمعه ، فلا استغلال ولا احتكار ولا غش ، تبينا أن التدين الحقيقى ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره كما يقول التفتازانى ، أو ادعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وإنما التدين هو الفهم الواعى لا للدين ، والعمل به بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ، ويتوقع أصحابه بعيداً عن حقائق الحياة [4] .

ولعمرى أن هذا لهو المفهوم الحقيقى للحياة الدينية الصحيحة الموافقة لأصول الإسلام عقيدة وشريعة ، بحيث يصبح كمال هذه الحياة الروحية لا ينفصل عن الأخلاق فى الاعتقاد والسلوك . وهذا هو

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 14.

(2) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : رسالة التوحيد – القاهرة مطبعة النصر – 1969 ص 149.

(3) زروق : قواعد التصوف القاعدة 86 ص 52 .

(4) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 14 ، 12.

التصوف المشروع الذى يوافق الإسلام أو هو أخلاق الإسلام . وهو بعينه مفهوم التفتازانى الذى يرتضيه ، وهو بعينه ما يقبله الفقهاء كابن تيمية وابن القيم والشوكانى وغيرهم ممن يتصور البعض أنهم يعادون التصوف!!

ولكى تكتمل الصورة ننتقل لبيان حقيقة التصوف ذاته لنتبين كيف يتطابق مع الدين فى دلالته الخلقية بوصفها جوهره بوصفه أخلاقا للإسلام عقيدة وسلوكا عند التفتازانى .

3- التصوف والأخلاق .

يمكن القول أنه مع تعدد الخصائص التى تشكل ماهية التصوف بوصفه تجربة ذاتية فى كل دين من الأديان ، إلا أن وجهته التى يريدها أستاذنا التفتازانى هى الوجهة الأخلاقية فى المقام الأول ، إن لم تكن هى كل شئ عنده فيما يتعلق بالتصوف . وتبدو قناعة التفتازانى تماما بتلك الغاية ، فهى التى تدعم قوته ، بل هى التى تربطه بالدين عقيدة وشريعة ، وهى التى تبرر نشأته كعلم للأخلاق أو السلوك فى أوائل القرن الثالث الهجرى [1] . وإذا كان التصوف كعلم دينى للأخلاق الإسلامية ، قد مرت عليه ظروف ، كان من شأنها تعدد مفاهيمه ، لكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه كما يقول التفتازانى – وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام ، ولعل هذا هو ما أشار إليه كما يقول ابن القيم (ت 751هـ) بقوله واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 15 وراجع مفهوم التصوف بإطلاق ص 8.

هو الخلق [1] . دلالة قول التفتازانى فى رأينا هو أن التصوف عنده هو علم الأخلاق الإسلامية – تلك الأخلاق التى لا تنفصل عن عقيدته وعبادته ولعل استشهاد التفتازانى بقول ابن القيم كإطار مرجعى ، هو للتدليل على أن هذا المفهوم الصحيح للتصوف الذى يوافق عليه الفقهاء ، لأنه بعينه مفهوم العبادة الكاملة التى ينشدها الإسلام .

فالتصوف إذاً هو الأخلاق ، أو هو بالأحرى علم الأخلاق كما تعبر عنها الأصول الإسلامية ، إذ الدين فى جوهرة هو الأخلاق كما يقول التفتازانى [2] ، وهو الأمر الذى يؤكده مفهوم التصوف عنده من هذا الوجه بالذات ، إذ الأخلاق هى غايته ومنتهاه من أمر التصوف ، دليل هذا قوله " ... والحق أن الغاية القصوى من الطريق الصوفى هى غاية خلقية تتمثل فى إنكار الذات والصدق فى القول والعمل والصبر والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التى دعا إليها الإسلام .."[3]

.

ومع أن التصوف فى صميمه تجربة ذاتية ينشد أصحابها فى النهاية الفناء فى الله ، والتحقق من خلال هذا الفناء بمعرفته شهوداً أو مكاشفة ، إلا أن التصوف كما يرتضيه التفتازانى " .. ليس نظريات نفسية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية ، بقدر ما هو طريقة فى الحياة ، ورياضة تمارس من أجل هدف معين ، هو تحقيق الكمال الخلقى الذى دعا إليه

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 11.

(2) التفتـــازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر – بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرى – جـ 2 ص 55.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص 55.

الإسلام "[1] ولعل هذا المفهوم عند التفتازانى وحرصه على توكيده كما أكده من قبل ابن تيميه هو بعينه الصورة النقية التى كان عليها التصوف فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما العصر الذهبى [2] الذى ، شهد مولده كعلم لتلك الأخلاق الإسلامية ، وبالتالى لم يكن رسما ولا علما ولكنه أخلاق على حد قول النورى [3] ولما كان هذا شأنه فهو موافق للدين عقيدة وعبادة . وإذن فلا سبيل لإنكار مشروعيته فى نطاق الدين ، بل هو تحقيق لغاية الدين إذ الدين كما يقول ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) كله خلق وكذلك التصوف على حد قوله [4] ، ومن هذه الحيثية أيضا كان التصوف عند أبى الأعلى المودودى (ت 1979م) تحقيقاً للقيام بأحكام الشريعة بأكبر قدر من الإخلاص وصفاء النية وطهارة القلب [5] .

ولعل ما سبق كله ، يؤكد أن هذه الوجهة الأخلاقية للتصوف ، هى التى تعطيه وثاقة لا سبيل إلى إنكارها فى نطاق الدين ، مادام يعبر عن أخلاقيات الدين وقيمه العليا . ولعل نظرة التفتازانى إلى التصوف من هذا الوجه وجعله علما للأخلاق الإسلامية ، تلتقى بالتالى مع قول باحث له

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص 55 ومابعدها.

(2) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام دار المعارف – القاهرة 1963 ص 92.

(3) السلمى (عبدالرحمن) : طبقات الصوفية – تحقيق نور الدين شريبة – مكتبة الخانجى – القاهرة الطبعة الثانية – القاهرة 1969 ص 167.

(4) الجوزيه (ابن القيم): مدارج السالكين – دار التراث العربى للطباعة والنشر – الطبعة الأولى 1982 جـ 2 ص 228.

(5) المودودى (أبو الأعلى) : ألف باء الإسلام – مكتبة التراث الإسلامى – القاهرة 1983 ص 143.

وزنه فى مجال الفلسفة الخلقية وهو أستاذنا الدكتور الطويل لما أشار إلى هـذه الحقيقة فقال " ويكاد لا يخطئ من يقول أن فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها " (1) .

ولا نزاع فى أن الأخلاق ركن مهم فى بناء الشخصية المتكاملة ، فإذا صلحت صلح المجتمع كله . من هنا يصبح التقدم الخلقى ركيزة حقيقية للمجتمع ، ولعل هذا هو الذى يعبر عنه قناعة التفتازانى بهذه الوجهة الأخلاقية للتصوف ، فهى تتفق ومفهوم الدين ، وهى – الأخلاق – تمثل التقدمية الحقيقية ، أو على حد قوله فالتقدمية الأخلاقية ، أساس ضرورى ، بل ولازم لكل تقدمية اجتماعية (2)

لكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك هو : هل تكون الأخلاق وحدها هى الركيزة الضرورية للتقدم بوصفها تحقيقا لغاية الدين ؟ وبعبارة أخرى فإن سؤالا آخر قد يلزم عن هذا السؤال هو هل تتعارض الحياة الروحية أو التصوف الحقيقى مع حياة العلم ؟ الجواب عن هذا السؤال من الأهمية بمكان . ولذلك نؤثر أن نظفر بإجابته من أستاذنا التفتازانى نفسه.

---

(1) الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها – دار النهضة العربية – القاهرة – الطبعة الثالثة 1976 ص 143.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مقدمة كتاب ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الثانية 1969 ص – ى – .

التصوف والعلم :

لما كان الكمال الخلقى ضربا لازما للتقدم ، شأنه شأن غيره من ضروب التقدم ، فإن التصوف عند التفتازانى لايضاد حياة العلم بمعناه الدقيق . وليس هذا بالأمر الغريب ، إذ الإنسان مطالب حقيقة فى دين الإسلام بأن يأخذ بكل أسباب التقدم فى شئون الحياة الدنيا ، ولئن كان التصوف ضرورة للكمال الخلقى والروحى الذى هو جوهر الدين ، فإن العلم أيضا مطلوب للإنسان طلبا للترقى فى مدارج المدنية إذ الإسلام على حد قول الإمام محمد عبده لن يقف عثرة فى سبيل المدنية [1] .

وإذا كان العلم لاينفك عن العقل بوصفه دعامة من دعاماته ، وداعيا للكشف عن الروابط والأسباب بين الظواهر الكونية من حيث إن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص [2] ، فإن العقل فى الإسلام لا سبيل إلى التقليل من شأنه ، والركون إليه والثقة به . من هنا لا يتردد التفتازانى فى القول بأن العقل دعامة أساسية منم دعامات الإسلام وأن الإسلام بالتالى يتفق مع العلم روحا ومنهجا ، لأن العقل هو الذى يوجه الإنسان إلى خطوات المنهج العلمى من أجل الكشف عن أسرار الكون وما فيه من الكائنات [3] ومعنى هذا فيما يقوله التفتازانى أن الحياة الروحية أو

---

(1) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص 160 وأيضا ص 129.وراجع هذا الأساس وغيره من الأسس فى كتابنا عن الإمام المجدد ابن باديس والتصوف – الطبعة الأخيرة – منشأة المعارف – الإسكندرية 1999م.

(2) محمود (الدكتور زكى نجيب) : قيم من التراث – دار الشروق – القاهرة – الطبعة الأولى 1987.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 45 .

التصوف لا تلغى العقل ولا ترفض منطقة فيما يتعلق بعالم الظواهر أو الحياة المادية . وهذا صحيح فى التصور الإسلام ، إذ الإنسان عليه أن يمضى فى الأخذ بالأسباب الكونية لتحقيق مطالبه الدنيوية والعقل فى هذه الحالة أداته ، والعلم وسيلته للكشف عن كل الظواهر من أجل تسخيرها لمنافعه ومن هنا كان المسلمون محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان على حد قول الإمام محمد عبده [1] .

فالحياة المثلى إذاً فى الإسلام لا تعارض فيها بين عالم المادة والروح أو بين العقل والروح . ومن هذه الزاوية تكمن فلسفة التصوف المشروع عند التفتازانى من خلال وعيه بمفهوم الإسلام وإدراكه لحقيقة الدين .لذلك نراه لا يتردد فى القول " ... ومن الخطأ فى رأينا أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذى يمنع كما يقول من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟ ألا يكون هذا ضمانا لعدم انحراف العلم فى عصرنا عن مساره الطبيعى وهو دفع الإنسان إلى استخدامه فى شرور لا يعلم مداها إلا الله ..."[2] .

وفى هذا دلالة قاطعة على أن الدين سيظل منبعا للقيم العليا التى تعطى للعلم وللإنسان توجهاته فى الحياة ، وتظل تلك بدورها فى رأينا إطاراً مرجعياً يشكل محددات سلوكه . وهو الأمر الذى نجده عند أشد المؤمنين بالنزعة العلمية فى حياتنا المعاصرة ، إذ قد أكد مفكرنا العظيم

---

(1) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص 129.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 96 ومابعدها .

زكى نجيب محمود (ت 1993م) هذه الحقيقة لما قال أن العلم ينبثق من الأرض وظواهرها ، بينما القيم هى الغيث الذى يجئ من السماء ووحيها[1] وهو ما يدعمه رأى التفتازانى أيضا من حيث إن العلم عنده لا يتعارض مع التصوف ومن ثم فالإيمان لا يضاد منطق العلم هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فالعلم كذلك لاينفك عنده عن القيم الأخلاقية ، وتلك بدورها لازمة من لوازم الدين . وهنا تبدو المعية التفتازانى فى رأينا أن العلم إذا نظر إليه فى ذاته ، فهو نشاط عقلى يتعامل مع المادة وظواهرها بغية فهمها والإفادة منها ، أما ما يحكم غايته ونهايته – العلم – فذلك يجئ من العقيدة والقيم التى يدين بها المشتغل بالعلم . ولعل هذا هو الذى قصده أينشتين حين قرر أن الدين هو الذى يرسم الغاية ، أما العلم فهو الذى يزودنا بالوسيلة ، تلك التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية [2] .

وإذا كان التفتازانى على نحو ما رأينا لا يرى تعارضا بين حياة التصوف وحياة العلم ، فلأن التصوف عنده هو تحقيق لرسالة الدين الذى لا انفصال فيه بين العقيدة والشريعة وبالتالى بين حياة الروح وحياة البدن ، ومن ثم فان العلم لا يتصادم مع الدين فعلا كما أكد التفتازانى ، إذ العلم

---

(1) محمود (الدكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى – دار الشروق – القاهرة – الطبعة التاسعة 1993 ص 107.

(2) قنصوه (الدكتور صلاح) : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة 1986 ص 227.

بدون الدين كما يقول اينشتين أعرج عاجز من ناحية ومن ناحية أخرى فالدين بدون العلم أعمى يتخبط فى الظلام [1] .

إذاً لا يلغى العلم ، بل يدعمه ، ولاشك أن الدين يتضمن الإيمان بالله أو العلة المدبرة للكون ، وتلك تقع فيما وراء مجال العلم ودائرته . وهذا صحيح فقد أباح الله للإنسان أن يشتغل بالبحث فى المكونات أو العالم المادى ، ولكن أمره فى نفس الوقت – كما يقول التفتازانى – بعدم الوقوف عند المكونات ، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى ما ورائها من الأسرار ، ولعل هذا هو الذى قاله كما يقول التفتازانى ابن عطاء الله السكندرى لما قال " ...أبح لك أن تنظر ما فى المكونات ، وما إذن لك أن تقف مع ذوات المكونات [2] وهو هنا – ابن عطاء – يتذوق قوله تعالى " قل انظروا ما فى السموات والأرض "[3] . مثل هذه النظرة عند ابن عطاء الله السكندرى بوصفه صوفيا مسلما ، أو لنقل ينتمى إلى دين سماوى هى التى تبرر فى رأينا ضرورة تكامل النظرة العلمية مع النظرة الروحية أو الصوفية فيما يتعلق بالنظر إلى العالم ، وهى ضرورة للرد على المادين

---

(1) اينشتين (البرت) : أفكار وآراء ترجمة الدكتور رمسيس شحاته – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1986 ص 220.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 91.

(3) سورة يونس الآية 101.

فى هذا العصر وكل عصر ، لأنهم لا يعتدون إلا بالحسن ولا يؤمنون إلا بالعالم المادى [1] .

فالدين إذاً لا يتصادم مع العلم ، بل الأول يحث عليه ويجعله كمالا للإنسان فى جانبه المادى ، وأما جانبه الروحى فالدين هو الذى يتكفل به بوصفه أخلاقا سواء فى جانب العقيدة أو السلوك وحينئذ يصبح التصوف الحقيقى الذى يلائم غاية الدين ، وسيلة لترقى الإنسان فى مدارج الكمال الخلقى . ومن ثم فالجمع بين الاثنين على صعيد واحد هو الأمر الذى يتفق مع الإسلام ، ومن هذه الحيثية " فإن الاندماج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم هو فى رأى فى التفتازانى كما هو فى رأى برتراند راسل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر قمة السمو ، وهو شئ يمكن تحققه فى عالم الفكر [2] ولانزاع فى أن مراد التفتازانى أن هو أن التصوف يتكفل بعالم القيم ، والمثل العليا ، التى إذا أضيفت إلى العلم ، زادته بالتالى قوة ، وارتفعت بنفوس أصحابه إلى أرقى مدارج الإنسانية ، ولعل فيما قاله راسل كما يقرر التفتازانى ما يؤكد هذا إذ يقول راسل ... فإذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من المرائى على أنه يكتسى بنور سماوى ، فإنه يمكن القول بوجود خير أسمى اعلى من ذلك الذى يتطلبه العقل ، وأن ذلك الخير الذى يغمر العالم كله وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 91 ، وأيضاً انظر المعرفة الصوفية أداتها وموضوعها وغايتها عند الصوفية المسلمين – بحث منشور بمجلة الرسالة – القاهرة العدد 933 مايو 1951 ص 575 ، 576.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 97.

أهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة فى الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها [1] .

ولاشك أن إيمان التفتازانى بالعلم ودوره فى تقدم المجتمع يجعله مفكراً واعياً بالدين ورسالته ، إذ الإسلام لم يعادى العقل ولا العلم منذ نشأته ولعل هذا هو ما نبه إليه فيلسوفنا العظيم ابن رشد (ت 597هـ) لما دعانا إلى طلب العلوم والمعارف أينما كانت ومن أى ملة جاءت [2] وهى دعوة نحن أحوج إليها فقد فهمنا العلم فهما خاطئا ، وكان من نتيجة ذلك أن عالمنا الإسلامى يتأخر إلى الوراء [3] وهو الأمر الذى نبه الآن أكثر من أى وقت مضى إليه الإمام العظيم محمد عبده (ت 1905م) لما قال بوعى منه بتعاليم الإسلام أن المسلمين محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان ، وتلقيه من أى شقة ومن أى لسان [4] وتأسيسا على ذلك كله فلا ضير إذن ولا خوف إذا ارتضينا العلم أيضا وسيلة للتقدم فى شئون حياتنا المادية ، فهذا لا يتنافى هذا مع تعاليم الإسلام نفسه ، ومن ثم فلا معنى لتلك الدعوة التى يروجها البعض فى نبذه – العلم – بدعوى أن الحياة الروحية هى الأولى ، أما عمليات الكشف العلمى

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 97.

(2) العراقى (الدكتور عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – القاهرة 1968ص 274– 275.

(3) العراقى (الدكتور عاطف) : مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية ص 45.

(4) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص 129.

فمتروكـــة لأولئك الماديين الملاعين على حد قول مفكرنا الكبير زكى نجيب [1] .

ومعنى هذا أن الحياة الروحية لا تعنى ترك العلم ، أو بعبارة أصح فإن الآخذ بمنطق العلم كوسيلة للترقى فى مدارج الحياة الإنسانية لايعنى نبذ الحياة الروحية ، بل الجمع بين الاثنين هما قمة الكمال الإنسانى ،فى نظرنا ، وبذلك تصبح الحياة الإنسانية موافقة للتصور الإسلامى الصحيح .

وفى رأينا أن تقرير التفتازانى لهذه المسألة من الأهمية بمكان فى تحديد المفهوم الصحيح للتصوف بما يتفق مع الإسلام ، فإذا ما تبينا أن التصوف بهذا المفهوم الدقيق لا يلغى العقل ولايضاد العلم ، أمكننا على الفور أن نقطع بأن الحياة الروحية الصحيحة تقوم فى هذا التوازن الدقيق بين الحياتين الدنيوية والأخروية ، وهذا التوازن أو الوسطية هى التى يناسبها التصوف المشروع الذى أبان عنه التفتازانى ، بل هو الذى ينفرد به الإسلام . ولعل هذه الحقيقة هى التى دفعت بطروشوفسكى إلى القول بأن العقيدة الإسلامية تحقق للمسلم الأخذ بالحياة الدنيا والأخرى بل إن عنايتها بالمجال الروحى لا يقل عن عنايتها بالمجالات المادية والعلمية بخلاف غيرها من الأديان [2] .

---

(1) محمود (الدكتور زكى نجيب) : قيم من التراث ص 142 ومابعدها .

(2) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ص 141 .

التصوف والحياة .

وإذا كان ذلك – كذلك – فإن التصوف عند التفتازانى ليس دعوة لصرف الناس عن الأخذ بالعلوم المادية ، والتى هى وسيلة للأخذ بالتقدم فى شئون الحياة الدنيا ، ذلك لأن التصوف ليس انقطاعا عن الحياة المادية والأخذ بأسبابها والوسائل المؤدية لها ، لأن هذا ليس من الإسلام فى شئ ، إذ الإسلام – كما يقول التفتازانى – دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخروى ، وهو لهذا السبب لا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وخيراتها [1]

ومادام الأمر كذلك فالعلم يظل مطلوبا للصوفى المحقق أو بعبارة أدق للمسلم الكامل الذى حقق روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط ومن ثم فكل دعوة تصرف الناس عن الأخذ بالعلوم الحديثة ليست من الإسلام فى شئ مهما زعم أصحابها حياة التصوف ولهذا لا ينبغى أيضا أن يظن كما يقول التفتازانى أن الصوفية قوم سلبيون ، يصرفون الناس عن الكون المادى وعلومه إلى الإغراق فى العبادة والانعزالية ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة صوفية الإسلام ، ومن ثم فالصوفى الكامل أو المحقق الذى يعبر عن حقيقة التصوف الذى يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة ، هو عند التفتازانى الذى لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام ص 89 ومابعدها.

الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع ومافيها من سعى وكفاح ، حينئذ يصبح التصوف فلسفة إيجابية [1] .

فالتصوف المشروع إذن عند التفتازانى هو الذى يوافق عقيدة الإسلام وشريعته ، والحياة الروحية فى الإسلام هى نفسها التصوف ، مادام الإنسان الكامل فى إيمانه يؤمن بأن الحياة الدنيوية ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة للحياة الأخروية وهو ما يحققه التصوف فى مفهوم التفتازانى فهو كما يقول يجعل هذه الحياة وسيلة لا غاية فيأخذ الإنسان كفايته منها ، ولكنه لا يخضع لعبودية المال والجاه ، ولا يستعلى بهما على الآخرين ، وبهذا يتحرر من شهواته وأهوائه بإرادة حرة [2] . وبهذا المفهوم الدقيق يصبح التصوف عند التفتازانى وسيلة فعالة فى ضبط الحياة الإنسانية وكمالها واتزانها ويصبح وسيله أيضا لكمال الفرد وصلاحه المجتمع ومثل هذا التصوف يجنب الفرد شروراً كثيرة كالغرور بنفسه وعلمه وإمكانياته وهو بالتالى يصبح مطلبا لتحقيق التوازن بين مطالب المادة والروح خاصة إزاء الفلسفات المادية التى تسيطر على حضارتنا المعاصرة [3] ، فلا جدال كما يقول بعض فلاسفة الحضارة أن تقدمها المادى أكبر بكثير من تقدمها الروحى [4]

.

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام ص 89 وأيضا انظر مقدمة كتابه ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص – ل .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مقدمة كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص – ل .

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 88.

(4) اشفنتسير (البرت) : فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى مراجعة الدكتور زكى نجيب المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة 1963 ص 107.

وخلاصة القول أن مفهوم التصوف الحقيقى عند التفتازانى هو بعينه فلسفة الحياة الروحية كما ينشدها الإسلام . من حيث إنه تحقيق كامل للحياة الصحيحة كما يطلبها دين الإسلام ، أو لنقل هو العبادة الكاملة لله ظاهرا وباطنا من ناحية وهو الكمال فى الخلق مع الحق والخلق ظاهرا وباطنا من ناحية أخرى . وتصور مثل هذا بدهى ألا يقطع الإنسان عن الأخذ بكل أسباب الكمال فى الحياة الدنيا ، ثم إنه أيضاً هو وسيلته لنيل الحياة الأخرى ، وهذا هو الذى حاول أن يحققه التفتازانى فى حياته ، بل وهو الأمر الذى يحرص على أن يوضحه فى كل ما يكتب [1] وفى الإبانة عن المنهج الذى اختطه لنفسه فصل الخطاب فى بعض مما جاء فى هذا المفهوم . ولذلك يقتضى المقام أن ننتقل لبيان هذا المنهج بوصفه النقطة الثانية من بحثنا .

ثانياً : منهج التفتازانى فى دراساته الصوفية .

لا نزاع فى أن العلم ليس مجموعة من النظريات أو طائفة من القوانين ، ولا هو مجرد حشد مجموعة من الأفكار كائنا ما كان شأن هذا العلم . وإنما العلم فى صميمه منهج يلتزم به الباحث بوصفه مجموعة من القواعد تحدد له طريقة الدراسة فى موضوع من الموضوعات أو مشكلة من المشكلات . وتضمن له فى الآن نفسه سلامه النتائج متى التزم بها ولاشك أن النظر إلى العلم بوصفه منهجا يجعلنا نقول دونما تردد أن تقدم

---

(1) انظر مقدمة كتابة ابن عطاء الله السكندرى ص – ل وأيضا مقدمة كتابة مدخل إلى التصوف الإسلامى ص – ح .

البحث العلمى يدور مع المنهج العلمى وجوداً وعدما . وبدهى أن طرافة النتائج وجدتها وسلامتها مرهونة بسلامة المنهج .

فإذا ولينا وجهنا شطر أستاذنا التفتازانى لنتقصى ملامح المهج العلمى وقواعده التى التزم بها من خلال دراساته وأبحاثه المتنوعة ، وجدنا عناية ملحوظة بالإبانة عن حقيقة المنهج الذى اختطه لنفسه فى كل دراسة من دراساته هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى – وهى الأهم – وجدناه ملتزما بكل القواعد المنهجية التى يمليها عليه منطق البحث العلمى فى كل ما يصدره من أحكام وفى كل ما ينتهى إليه من نتائج ، ذلك لأن العلم فى نظره ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات [1] .

وقد لا يكون فى القول مبالغة إذا قلنا أن المنهجية العلمية تبدو جلية عند التفتازانى فى دراساته المبكرة ثم تمضى معه فى كل تطوره العلمى والفكرى لتتجلى بكل قسماتها فى كل دراساته فى الفلسفة الإسلامية بعامة وفى التصوف والذى اختاره ليكون مجال تخصصه الدقيق على وجه التخصيص. وقد يكون من المفيد مادمنا بصدد استخلاص معالم المنهج فى الدراسات الصوفية عند التفتازانى ، أن نشير إليها بداية ثم نمضى لنتبين تطبيقاتها فى العديد من الدراسات الصوفية وهى قصدنا الأساسى فى هذا البحث .

ولعل أول ما يطالعنا أن التفتـــازانى حفى منذ البداية بالمنهج المقارن ، ويتضح هذا فى دراسته عن ابن عطاء الله السكندرى الصوفى

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص 21 .

المصرى ، وهو واحد من ابرز صوفية المدرسة الشاذلية ففى الإشارة إلى هذا المنهج المقارن يقول " ... وقد درسنا مظاهر التصوف عند ابن عطاء الله نظرياً كان أو عملياً دراسة مقارنة كلما دعا الأمر إلى ذلك "[1] ، ومن ثم لم يجد غضاضة فى أن يقارن بين ابن عطاء الله ومذاهب بعض الصوفية المسيحيين من ناحية ، ومذاهب غيره من الصوفية المسلمين بل وبعض مفكرى الإسلام من ناحية أخرى وقد فعل ذلك ليتبين الفارق بين مذهبه واصطلاحاته ومذاهب غيره واصطلاحاتهم وليتسنى له بطبيعة الحال الإبانة عن مذهب ابن عطاء الله السكندرى وأصالته فى ضوء مذاهب غيره من صوفية الإسلام .

وتتجلى قناعة التفتازانى بهذا المنهج المقارن فى دراسته الثانية عن ابن سبعين الفيلسوف الصوفى ، فقد عنى كما يقول بدراسة مذهبه دراسة مقارنة كلما دعا الأمر إلى ذلك ، وقد فعل ذلك أيضا ليتبين أوجه الشبه والخلاف بين مذهبه ومذاهب غيره من مفكرى الإسلام من ناحية والصوفية من ناحية أخرى . بل إن هذا النهج المقارن لم يمنعه أيضا من مقارنته ببعض المذاهب الفلسفية الحديثة [2] . وهذا النهج المقارن عند التفتازانى فى دراساته الصوفية هو دأبه وديدنه فى أغلب دراساته ، ففى دراسته لعلم الكلام ، كان حريصاً كما يقول فى دراسته فى تتبعه لتلك المشكلات أن يرتد بها إلى أصولها من الكتاب والسنة ، ثم يمضى فى تتبع

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 4-5.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 15 .

أدوارها ومراحلها المختلفة ثم المقارنة بين آراء تلك الفرق المختلفة.."[1] ولانرى حاجة للإبانة عن تلك النقطة فقد قصدنا الكلام فى منهجه فى دراسة التصوف .

ولم يكن المنهج المقارن عند التفتازانى قائما على مقارنات سطحية أو سريعة يعقدها بين ابن عطاء الله السكندرى أو ابن سبعين وبين غيرهما من الصوفيـــة أو الفلاسفة لمجرد مشابهات فى العبارة أو الصياغة ، وإنما هى مقارنات تستند إلى التحليل الدقيق للمصادر الأصلية واستقراء طويل لهذه المصادر صوفية كانت أو فلسفية ليتسنى له بعد ذلك أن يطمئن إلى سلامة نتائجه . وهو الأمر الغالب عليه فى أغلب دراساته الصوفية ويكشف التفتازانى عن هذه الإشارة المنهجية – فى دراساته فيقول .وهو بصدد دراسته لابن سبعين " .. وقد حاولنا فى دراستنا لمذهب ابن سبعين أن نجلى مصادره المختلفة ، وأن نقارن بينه وبين مذاهب من سبقه من مفكرى الإسلام ، ولم نعتمد فى ذلك على التخمين أو الافتراض ، بل كان رائدنا وقبل كل شئ أن نعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد الجديرة بالثقة ..."[2]

ولئن بدت النصوص كثيرة فى ثنايا دراسات التفتازانى ، فمرد ذلك لأنها عنده تقوم مقام التجربة أو هى الشواهد أو البينات التى يدلل بها على نتائجه . لكنه – وكما سيتضح فيما بعد – لا يذكرها إلا بعد الفهم

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): علم الكلام وبعض مشكلاته – المقدمة ص – ح .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 195.

واستخلاص ما يعنيه على الوصول إلى نتائجه . ولعل إشارته إلى هذا الأمر هى التى دعته فى دراسته لابن عطاء الله السكندرى إلى أن يقول " ... وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال التصوف إذا أردنا أن يكون علميا ، ينبغى أن يقوم على استقراء طويل للمصادر وإيراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر ، تدليلا على النتائج المستخلصة منها ، إذ النص فى البحث الأدبى يحل محل التجربة فى البحث العلمى أو هكذا ينبغى أن يكون على حد قوله ..." [1] وهو يعود عند دراسته لابن سبعين ليؤكد أن هذا هو ما يجب أن يكون عليه البحث العلمى فى مجال الفلسفة الإسلامية والتصوف [2] .

وكثرة النصوص فى البحث العلمى عند التفتازانى هى ضرورة يستلزمها منطق البحث العلمى وقواعده ، بل إن إيرادها – النصوص – بألفاظها كاملة هو الذى يضفى على البحث العلمى صفة الموضوعية العلمية ، والتى تلزم الباحث أن ينحى ذاته عن الظاهرة أو المشكلة التى يدرسها ، وألا يسقط عليها شيئاً من آرائه الذاتية أو أهوائه الشخصية . ولأجل هذا كانت الموضوعية العلمية قاعدة من القواعد اللازمة لكل بحث علمى مهما كان نوعه . وهو الأمر الذى حرص عليه التفتازانى فقد ترك لابن سبعين أن يعبر عن مذهبه بأسلوبه واصطلاحاته وأن يعرضه كما هو فى الواقع من خلال نصوصه ، ليكون له بالتالى حق التعبير عن آرائه

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 5 .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 16.

ومهما اختلف الناس أو الباحثون فيما بعد حوله فلكل واحد كما يقول التفتازانى الحرية فيما يحكم به عليه وعلى مذهبه بحسب فهمه [1] .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن كثرة النصوص أحيانا قد يكون ضرورة لتدعيم وجهة نظر الباحث ، فيكون إيرادها كاملة هو بمثابة الشواهد المؤيدة لوجهة نظره [2] وكأنها بالتالى أشبه ما تكون بالبينات التى تثبت الفروض العلمية ، وفى تلك الحالة تكون سلامة التفسير ، ومن ثم سلامة النتائج فى البحوث العلمية مرهونة بتلك الشواهد أو البينات التى تؤيد صدقها وهو ما حاوله التفتازانى فى تدعيم نتائجه .

وثمة ملمح لا يمكن إسقاطه من الحسبان بصدد منهج التفتازانى فى كتاباته الصوفية بالذات ونعنى بهذا دراسته للتصوف فى ضوء بعض النظريات النفسية . ولعل الذى وجهه صوب هذه الناحية طبيعة التصوف ذاته وتعدد مناحى دراسته فى كثير من الدراسات الإنسانية بصفة خاصة . إذ يرتبط التصوف ارتباطاً وثيقاً بعلوم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والأدب والاجتماع والفلسفة [3] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 16.

(2) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى : مقدمة مدخل إلى التصوف الإسلامى ص هـ .

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : سيكولوجية التصوف – بحث منشور بمجلة علم النفس – مجلد يناير 1950 العدد 2 ص 292 .

– وهى الأهم – فمهما تعددت تعريفاته ، إلا أن الناحية السيكولوجية تظل كامنة فيه بوصفه سلسلة متصلة من الحالات الوجدانية الخاصة [1] .

ولسوف يظهر فى ثنايا هذا البحث كيف أن هذا الملمح المنهجى عند التفتازانى كان جانبا من جوانب الثراء فى بحوثه عن التصوف إذ قد تمكن من خلال فهمه بحكم دراسته لعلم النفس جنبا إلى جنبا الدراسة الفلسفية من أن يثرى بحوثه بهذه الجوانب السيكولوجية بشكل لا يمكن لأحد أن ينكره ، وتبدو هذه الناحية واضحة عند التفتازانى فى اغلب بحوثه إذ لم يغفل عن دراسة ابن عطاء الله السكندرى ولا ابن سبعين أيضا فى ضوء علم النفس الحديث ، بل هو يلتزم بها فى كل دراساته الصوفية [2] ولكن هذه الناحية ينبغى أن تفهم فى ضوء ما يقرره التفتازانى نفسه ، فهو على وعى تماما بالفارق بين علم النفس بوصفه علما إنسانيا ينحو ناحية الموضوعية العلمية بكل صرامتها ، وبين التصوف كخبرات دينية بطبيعة الحال وسندلل على هذا فى موضعه من هذا البحث .

والأمر اللافت للنظر فى دراسات التفتازانى الصوفية ظهور شخصيته المستقلة ، وهى صفه لازمه لمن يدرسون قضايا الفكر أو الفلسفة وتتجلى هذه الذاتية فى أنه لا يقف من المذاهب الصوفية أو الأفكار التى يدرسها موقف المتفرج ، بل هو ينقدها كلما استدعى الأمر أن يوجه

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : سيكولوجية التصوف – ص 291 – 292.

(2) انظر : مقدمة ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 5 ، أيضا مقدمة ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 15 وأيضا بحثه عن الطريقة الاكبرية عند ابن عربى ص 313 ومابعدها .

إليها سهام النقد ولذلك لم يتردد فى أن ينقد ابن عطاء الله السكندرى وكذلك ابن سبعين ، أو غيرهما من الشخصيات التى تناولها فى كل دراساته بل لم يتحرج فى أحيان كثيرة أيضاً من توجيه النقد اللاذع إذا ما تعارضت هذه المذاهب مع الأصول الإسلامية ، وهو أمر طبيعى مادام حريصا على تأصيل التصوف بوصفة فلسفة روحية لا ينفك عنها دين الإسلام شأنه شأن غيره من الديانات السماوية وإن جاءت قسمات التصوف الإسلامى ولابد أن تجئ موافقة لعقيدة الإسلام وشريعته [1] .

يكفى ما تقدم للكلام عن ملامح المنهج وقواعده فى كتابات التفتازانى ولننتقل لبيان كيف تجلت هذه الملامح فى دراساته أو بعبارة أخرى كيف التزم بها أستاذنا وطبقها فى كل أبحاثه الصوفية ، بحيث خلف هذا الرصيد الثرى من نتائج أبحاثه الصوفية كانت وستظل موضع أنظار الباحثين فى مجال التصوف الإسلامى .

المنهج المقارن .

يسود المنهج المقارن أغلب دراسات التفتازانى الصوفية . لذلك تكثر المقارنات عنده بشكل واضح . ولكنها مقارنات جادة لأنها تستند إلى تحليل دقيق للنصوص ، وتعول على الشواهد المؤيدة سواء عند الشخصية الصوفية التى هى موضوع دراسته والشخصيات الأخرى التى تناولت تلك الفكرة ، وسواء أكانت هى الأخرى صوفية أو لم تكن ويتجلى هذا بوضوح فى سلامة النتائج التى يستخلصها التفتازانى فى دراساته الصوفية

---

(1) انظر التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 196 – 197 وأيضا انظر مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ح من المقدمة .

واستقراء أغلبها يكشف لنا عن جمعيته بين هذا المنزع التحليلى والمقارن فى آن واحد ويمكن أن نقدم الشواهد على هذا من خلال دراساته التى قدمها فى مجال التصوف بوصفه موضوع بحثنا .

فمن قبيل تلك المقارنات ، تحليله للرياضات التى يصطنعها الصوفية المسلمين كالجوع والعزلة والخلوة والسهر والصمت والذكر ، وكلها رياضات روحية يراد بها إعداد الباطن وتهيئته لتلقى أنوار المعرفة عن الله . فهى ليست أمراً قاصراً عليهم ، بل نجدها عند الصوفية المسيحيين فى العصور الوسطى الذين يسلكون طريقا خاصة يعرف عندهم بطريق التطهر Purification والملاحظ أن الوسائل التى يصطنعوها لتحقيق هذا التطهر ترمى عندهم إلى الاتصال بالله ، والذى يوصلهم إلى حالة الإشراق Illumination ولعل من أشهر هؤلاء الذين سلكوا تلك الرياضات القديسة كاترين دى جنو (1447-1150م) فقد كابدت الصوم والعزلة وإماتة الحس ، وهو بالتالى قريب مما اصطنعه ابن عطاء الله السكندرى (ت 709 هـ) [1] . ثم إن الصمت وهو رياضة كما يقول تستند إلى أصل إسلامى عند الصوفية ، ومنهم ابن سبعين (ت 669 هـ) وابن عربى (ت 638هـ) وغيرهما ، يصطنعها أيضا بعض الصوفية المسيحيين مثل القديس يوحنا الصليبى (ت 1591م) فقد كان يصطنع رياضة العزلة جنبا إلى جنب رياضة الصمت [2] .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 189.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 445 وأيضا انظر الطريقة الاكبرية بحث منشور بالكتاب التذكارى عن ابن عربى ص 329

ويسوق التفتازانى مثالاً آخر للمشابهة بين الرياضات الروحية وبين الصوفية المسلمين والصوفية المسيحيين ، فيذكر أن هناك وجه شبه الصوفى المسيحى الأسبانى جان دى لاكرو (ت 1542- 1591م) وبين ابن عطاء الله السكندرى فيما يتعلق بالعزلة والخلوة ، فقد كان دى لاكروا يرى ضرورة الدخول فى خلاء كلى عن جميع الخلق ليحول بين نفسه وبين العالم الخارجى ، وهو فى سبيل تحقيق تلك الغاية كان يصطنع نفس الوسائل التى اصطنعها ابن عطاء الله من قبله كالعزلة فى مكان والصمت وترديد الذكر أو الصلاة ، بالإضافة إلى محو كل صور الذكريات عن العالم الخارجى والإبقاء فقط على الذكريات الدينية [1] .

ويعقد التفتازانى مقارنات تفصيلية بين مذهب ابن سبعين فى المحقق أو المقرب ومذهب ابن عربى فى الإنسان الكامل وعند تلميذه وشارحه عبدالكريم الجيلى (ت 832هـ) فيذكر أن الله لما شاء أن يرى عـينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ولتتم معرفته بالغير ، كان الإنسان الكامل هو عين جلاء مرآة هذا العالم ، وهذا يشبه ما قاله ابن سبعين فى كلامه عن المحقق [2] والحق أن الإنسان الكامل عند ابن عربى قد حاز هذه المرتبة الكمالية الوجودية لجمعيته حقائق العالم الظاهرة .

ورياضة الصمت تستند إلى قوله تعالى فكلى واشربى وقرى عينا فأما ترين من البشر أحداً فقولى انى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم أنسياً (سورة مريم الآية 26).

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 190.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 275.

بالإضافة إلى جمعيته لحقائق الصفات الإلهية ، وهى حقيقته الباطنة [1] . ولكن هذه المرتبة الكمالية الوجودية لا تجعل له أن تكون صفاته عين صفاته الله ، فهى فى الإنسان بالتقييد وفى الحق تعالى بالإطلاق وهنا تكمن دقة المقارنة عند التفتازانى ، فهو لا يتسرع ليجعل فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربى ، هى عين ذات فكرة المحقق عند ابن سبعين ، بل يقول أن ما قاله ابن سبعين عن المحقق قريب مما قاله الأول ، إذ المحقق عند ابـــن سبعين هـــو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون على حد قوله [2] .

وكلام التفتازانى صحيح ، فالتقارب بين فكرة الإنسان الكامل والمحقق موجود لا معدوم . لكن موجود بنسبه ومعدوم فى الآن نفسه بنسبة أخرى . لأن الدلالة الوجودية لفكرة الإنسان الكامل عند ابن عربى أول من فصلها تفصيلاً وفرع عنها عدداً من النتائج تلقفها من بعده تلاميذه وشراحه كصدر الدين القونوى (ت 672هـــ) والجيلى (832هـــ) والنابلسى (ت 1143هـــ) والأمير عبدالقادر الجزائرى من المتأخرين (ت 1883م) يجعلها مغايرة لفكرة المحقق عند ابن سبعين ، إذ الإنسان الكامل هو الذى يحقق وحدة الوجود ، وهو الذى يحقق وحدة الأديان ،

---

(1) الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى – طبعة نهضة الشرق القاهرة 1990 ص ، والكتاب فى اصله كان موضوعا لرسالتنا للدكتوراه تحت إشراف أستاذنا الدكتور عاطف العراقى ، وقد شرفت بمناقشة أستاذنا التفتازانى لهذا البحث كما شرفت من قبل بالتلمذه على يديه فى مرحلة الليسانس .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 276.

وكل ذلك بحكم دلالته الوجودية والمعرفية [1] ومن ثم يتعين أن تكون أصالة ابن عربى موجودة غير منقوصة ويتعين فى الآن نفسه أن تكون لابن سبعين أصالة غير مكورة ،وإن كان الأخير لا يقيم وزنا لابن عربى ولا غيره لاعتداده بنفسه [2] ولسوف يظهر فيما بعد هذا الأثر فى موضع آخر من هذا البحث .

وبصدد ابن سبعين أيضا ، يعقد التفتازانى مقارنة بين النفس فى فلسفته الصوفية وبين ما قاله الفارابى (ت 329هـ) وابن سينا (ت 428هـ) وإخوان الصفا فى كلامهم عن النفس وقواها . بل يرتد إلى ارسطو (ت 322ق.م) فى مصادره الأولى تماما كما رجع إلى هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين فى مصادرهم ومع أن هناك تشابها بين كلام ابن سبعين وكلام هؤلاء الفلاسفة ، إلا أن أصالته قائمة كما يقول التفتازانى فى كلامه عن النفس والفعل ، وبما وجهه لهؤلاء الفلاسفة من انتقادات وما قاله أيضا من آراء تختلف عن آرائهم كل الاختلاف [3] . فالمقارنات التى يلجأ إليها التفتازانى ليس مجرد مقارنات لا طائل من ورائها ، بل هى مقارنات تؤصل الفكرة بعد سبق تحليلها فى نسق فلسفى لدى صاحبها ، ثم تزداد تلك الأصالة من خلال هذا النهج المقارن ، بما يكشف من جديد طرأ عليها عند قائلها من ناحية أخرى . وفضلا عن هذا كله ، فكل

---

(1) انظر كتابنا الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى ص ، وأيضا ص

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص وأيضا ابن سبعين وحكيم الإشراق ص

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 341، وأيضا ص 343-344، وأيضا ص 358 ومابعدها .

المقارنات لاتتم إلا بعد استقراء طويل للنصوص وتحليلها ، والانتهاء إلى وضع نسق كلى لأفكار تلك الشخصية يضع أفكارها ونظرياتها فى موضعها الصحيح مقارنة بمن سبقوها أو تلوها أيضا ، دونما تهويل أو تهوين . والدليل على هذا تلك المقارنة التى يعقدها التفتازانى بين سعادة النفس عند ابن سبعين والسعادة عند الفارابى بوصفه فيلسوفا ، نقول الأول يشبه عنده إلى حد كبير ما قاله الفارابى فى هذا الصدد من قبله ، من حيث أن سعادة النفس الإنسانية عنده هى فى أن تصير بريئة عن الأجسام ومن جملة الجواهر المفارقة ، وهو يدلل على رأيه بما قاله الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة [1] .

ولا يقتصر التفتازانى فى مقارناته على الصوفية المسلمين بعضهم البعض أو بينهم وبين فلاسفة الإسلام ، بل يمتد بتلك المقارنات إلى الفلاسفة الأوربيين المحدثين . ففى تحليله لحقيقة الوجود عند ابن عطاء الله السكندرى (ت 709هـ) وتأكيده على أن الله تعالى كما هو الخالق للعالم خلقا وإبداعا ، فهو كذلك دائم الحفظ بالخلق المستمر لكل هذا العالم بكل أنواعه وأجناسه . يشبه ما نجده كما يقول عند ديكارت (ت 1650م) ومالبرانش (ت 1715م) فى نظريتهما المعروفة بنظرية الخلق المستمر [2] .فقد ذهب ديكارت إلى أن الله تعالى يحفظ عليه وجوده ، وأن العقل الذى أوجد الله بواسطته العالم ، هو نفسه الفعل الذى بواسطته يحفظ

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 394 – 396.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 291.

الله به الوجود . وهو يقدم الدليل من خلال رجوعه إلى المصادر الأصلية عند ديكارت . وكذلك فيما يتعلق بذات الفكرة عند مالبراش فهو يقول بما هو عند ديكارت وما هو عند ابن عطاء الله السكندرى ، من أنه إذا كان العالم موجوداً فذلك لأن الله مستمر فى إرادة الوجود له ، وأن حفظ المخلوقات هو من جانب الله ليس سوى خلقها المستمر [1] . ولعل هذا يبدو متوافقا مع الحدس الأصلى الذى صدر عنه مذهبه ، لأن فلسفته كلها تتلخص فى أنه ما من شئ إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله [2] .

استقراء المصادر الأصلية وتحليلها :

قلنا إن المقارنات عند التفتازانى مقارنات مقصودة لأنها تتم فى إطار هدف محدد هو إبراز نسق موحد لأفكار أو مذهب الصوفى الذى يدرسه . ولكى يتحقق هذا الهدف جملة وتفصيلا ، فدعامة هذا كله مرهونة باستقراء لنصوصه ومصادره الأصلية ، ثم التأنى فى تحليلها واستخلاص تلك النتائج وتركيبها فى هدى من تلك المقارنات .

ولا نزاع أنه كلما عول الباحث عن المصادر الأصلية ، كلما جاءت نتائجه تعبيرا صحيحا عن آراء الشخصية التى يدرسها ، فإذا ما أضاف إلى عنايته بتلك المصادر أمانة فى العرض ، ونزاهة فى الحكم جاءت النتائج دقيقة إلى حد كبير ولعلنا لانعدم الشواهد المؤيدة عند أستاذنا التفتازانى فى دراساته الصوفية .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 292.

(2) كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف 1979 ص 98.

ولا بأس من أن نذكر مثالا لندلل به على الدقة فى تحليل المصادر وحسن الانتفاع بها فى استخلاص النتائج عند التفتازانى ونلتقطه هذه المرة من دراسته لابن سبعين ففى تحديده لسنة ميلاد ابن سبعين وسنة وفاته ، ففى هذه الناحية ما يكشف عن دقته صبره وجلده فى استقراء المصادر ليصل إلى تحديد دقيق فيما يتعلق بسنة ميلاد هذه الشخصية وسنة وفاتها فضلا عما أثير حول وفاتها .

يذكر التفتازانى أن المترجمين قد اختلفوا فى تحديد سنة مولد فذهب ابن شاكر أن وفاته كانت فى عشرين من شهر شوال سنة 668هـ ، وكان له من العمر حينئذ خمس وخمسين سنة ، ومن ثم يستفاد من أن ابن سبعين ولد سنه 613هـ ، وقد أخذ بهذا التاريخ من الباحثين المحدثين كل من ماكدونالد ولاتور وهرناتدس وكاباتلاس . ويذكر المقرى عن ابن حبيب أن ابن سبعين قد توفى فى مكة عام 669هـ عن نحو خمسين سنة ومن هذه الزاوية يستنتج التفتازانى أنه ولد حوالى عام 619هـ . ولكن الشعرانى فيما يقول فى طبقاته يذكر أن ابن سبعين توفى عام 667هـ . عن خمس وخمسين سنة ، ومن ثم يمكن أن نستنتج من هذا أن مولده واقع فى سنة612هـ [1] .

بيد أن التفتازانى لا يقنع بهذا كله ويواصل تقصى المصادر لمزيد من التيقن ومن ثم يذكر لنا أن طائفة من المترجمين قد نصوا على أن تاريخ مولد ابن سبعين واقع فى سنة 614هـ - 1217-1218م ، على نحو ما ذكر الذهبى وابن كثير ، والفاسى ، وابن شاكر والمقرى ،

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص33-34.

واليونينى البعلبكى وقد أخذ بهذا التاريخ من الباحثين المحدثين المستشرق الإيطالى امرى ، والمستشرق الأسبانى بالنثيا ومن ثم نجده يرجح هذا التاريخ فيقول " ونحن نأخذ بما اتفق عليه غالبية المترجمين من أن مولده كان واقعا فى سنة 614هـ ، لأن هذا التاريخ فى رأينا أرجح من التواريخ الأخرى التى تؤخذ بمحض الاستنتاج من أقوال بعض المترجمين لابن سبعين [1] .

وأما تاريخ وفاته فيذكر الشعرانى أنها كانت سنة 667هـ وكذلك يذكر ماكدونالد أما ابن شاكر فقد ذهب إلى أن وفاة ابن سبعين كانت فى 28 شوال سنة 668 هـ ، وهى نفس السنة التى اتفق عليها كل من شتاينشنيدر ولاتور ، وهرناندس . بينها جعل غالبية المترجمين لابن سبعين تاريخ وفاته سنة 669هـ ، ومن هؤلاء ابن الخطيب ، والمقرى ، وابن حبيب ، وابن كثير ، وابن تغرى بردى ، والمقريزى والغبرينى ، والذهب والزركشى وابن العماد الألوسى والميورفى واليونينى البعلبكى وكذلك قال بنفس التاريخ من الباحثين المحدثين ماسينون وامرى ودى سلان وبروكلمان . وواضح أن التفتازانى قد رجع إلى العديد من المصادر ليقطع فى مسألة وفاة ابن سبعين تماما كما فعل فى نفس مسألة سنة ميلاده . ولكن الأهم من هذا كله كيف يقوم بتحليل المصادر وكيف ينتهى إلى النتيجة التى تدعمها هذه المصادر فأما التاريخ الأول الذى ذكره الشعرانى لوفاة ابن سبعين وهو سنة 667هـ ، فبعيد الاحتمال ،فى نظره لأن الملك الظاهر بيبرس حين توجه إلى مكة فى ذى الحجة من نفس العام

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): المرجع نفسه ص 35.

كان ابن سبعين لا يزال على قيد الحياة . ولما كان غالبية المترجمين لابن سبعين قد حددوا سنة 669هـ لوفاته ، فإن هذا التاريخ قد يكون أقرب التواريخ إلى الصحة[1] .

وتتجلى هذه الميزة عند التفتازانى أيضاً فى تناوله للمصادر الأصلية وتحليلها ليكشف عن حقيقة ما أثير حول موت ابن سبعين ، نعنى ما إذا كانت وفاته طبيعية أو ليست كذلك . فقد ذكر بعض المؤرخين ومنهم الذهبى وكذلك ابن شاكر رواية غير مؤكدة – على ما يقول التفتازانى – مؤداها أن ابن سبعين مات منتحراً بمكة بأن قطع شرايين يده حتى تصفى دمه ، وقد كانت نتيجة هذه الرواية أن خصومه علقوا عليها بأنها إذا صحت فهى دالة على كفره . لكن الذهبى فيما يقول التفتازانى وهو مصدر الرواية يقول والله أعلم بصحة ذلك ثم أنه يتردد فى الحكم عليه وعلى غيره من متفلسفة الصوفية من هذه الجهة ويرى أن أمرهم مشكل وحسابهم على الله [2] .وليس ببعيد أن يكون خصوم ابن سبعين قد دسوا عليه هذه الرواية بعد وفاته ثم تناقلها بعض المترجمين دون أن يستطيعوا القطع بصحتها [3] أما ما يذكره بعض المترجمين من أن ابن سبعين قتل نفسه رغبة فى الاتحاد بالله فهو أيضاً لا يتفق مع ما نعلمه عن صوفية الاتحاد ، إذ قد تحققوا به فى حياتهم دون حاجة إلى قتل أنفسهم ، وهو الأمر الذى وقع فيه ماسينون .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 62 .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 63-64.

(3) التفتازانى : المرجع نفسه ص 64 .

وثمة رواية أخرى بصدد وفاة ابن سبعين مؤداها أن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين (بتحريض بعض الأشخاص) لما بلغه من فعاله . وهذه الرواية كما يقول التفتازانى هى فى رأيه اقرب مأخذاً وأكثر احتمالا من رواية انتحاره لما نعلمه من أن ابن سبعين كان يشكو من وزير ملك اليمن هذا لأنه كان حشويا ، وكان يتحدث عن كراهية هذا الوزير له ، وليس ببعيد أن يكون هذا الوزير قد أثر على ملك اليمن وأحنقه على ابن سبعين ، فدبرا له معا من يدس له السم للتخلص منه . ومما يفض ما يرجحه التفتازانى أن الناس قد ذكر رواية موته مسموما لكن الملاحظ أن غالبية المترجمين لابن سبعين لم يذكروا ما يفيد أن وفاته كانت غير طبيعية ، وهذا يجعلنا – كما يقول التفتازانى – أميل إلى القول بأن ابن سبعين مات موتا طبيعيا [1] . وإذا فلم يكن موت ابن سبعين كما ذكر الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى بسبب انتحاره ، فهو وإن كان يستند إلى رواية مما ذكره التفتازانى ، إلا أنه قد اختارها ليجعل لموته دلالة وجودية لتلائم مشربه وتأملاته وفلسفته الوجودية ، فهذه الشخصية الغريبة – ابن سبعين –الشائقة بأقوالها وأفعالها كما يقول وبخاصة فعلها النهائى الحاسم الذى قضت به على حياتها فكان فعلة وجودية فى نظـره من الطراز الأول ، ... ونعنى بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه [2] .

ومادمنا بصدد دقة التفتازانى فى تحليل المصادر التى يستند إليها فى دراساته واستخلاص النتيجة بعد طول استقراء وتحليل ما تحت يديه

---

(1) التفتازانى : المرجع نفسه ص 65 .

(2) بدوى (الدكتور عبدالرحمن) : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى – القاهرة مكتبة النهضة العربية – 1947 ص 101.

منها ، فلابد أن نذكر مثالا آخر يدعم هذه الناحية . ونحن نلتقى به فى دراسته عن الطريقة الاكبرية التى تنسب للصوفى المتفلسف محيى الدين بن عربى (ت 638هـ) . إذ قد لفت نظره فيما يقول فيما يتعلق بأسانيد الطريقة الأكبرية على ماذكر ديبونت واكزافييه كوبولانى نقلا عن لشاتليه أنها تتدرج فى عداد الطوائف القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبدالقادر الجيلانى (ت 561هـ) . وذكر لشاتليه أنها تأسست فى هندوستان منذ القرن السادس الهجرى بواسطة الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى الحاتمى ، ثم انتشرت بين مسلمى الهند [1] .

لكن التحليل الدقيق الذى فعله التفتازانى للمصادر التى يدرسها جعله لا يقبل مثل هذا التحليل فيما يتعلق بإسناد هذه الطريقة . وهو يدلل على هذا بشكه فى أن تكون الطريقة الأكبرية قد عرفت فى الهند القرن السادس الهجرى ، لأن ابن عربى لم يرحل إلى المشرق إلا فى أواخر هذا

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية – بحث منشور – فى الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1969 ص 306 . تنسب الطريقة القادرية إلى عبدالقادر الجيلانى (471- 561هـ) انظر فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى – دار صادر بيروت – 1973 جـ 2 ص 373 وأيضا طبقات ابن الملقن تحقيق نور الدين شريبة – مكتبة الخانجى – القاهرة الطبعة الأولى 1973 ص 246- 247 وانظر أيضا طبقات الشعرانى طبعة مطبعة صبيح – القاهرة جـ 1 ص 108 – 109 وأصول الطريقة القادرية فهى تقوم على خمسة أصول هى علو الهمة وحفظ الحرمة وحسن الخدمة ونفوذ العزيمة وتعظيم النعمة – انظر فى ذلك جامع الأصول للكمشخانوى – طبعة دار إحياء الكتب العربية ص 10 وبصدد فروع هذه الطريقة القادرية فى مصر ذكر الدكتور التفتازانى أن لها فرعين هما القادرية القاسمية والقادرية الفارضية – انظر الطرق الصوفية فى مصر ص 72

القرن وعلى وجه التحديد فى سنة 598هـ ، كما ذكر هذا فى فتوحاته المكية . وإذا فقد يكون الأرجح أن يكون بعض أتباعه هم الذين نشروا طريقته فى الهند فى القرن السابع الهجرى . أما ما يذكره لشاتليه من أن الطريقة الأكبرية فى الهند قد عرفت على أنها فرع من فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مفتقر إلى شواهد موثوق بها ، ذلك لأن ابن عربى نفسه لم يذكر انتماءه إلى الشيخ عبدالقادر الجيلانى . صحيح أنه فى بعض كتبه كالفتوحات يظهر إجلاله وإكباره له .ولكنه لم يذكره كأستاذ له ، علاوة على هذا أن ابن عربى ولد سنة 560 هـ على نحو ماذكر فى ترجمته فى الفتوحات المكية ، وعبدالقادر الجيلانى توفى سنة 561 هـ فلا يعقل أخذه عن الجيلانى [1] . فإن قال قائل أن ابن عربى قد أخذ طريقته عن الجيلانى بالواسطة على نحو ما يذكر محمد رجب فى كتابه البرهان الأزهر ، لأن ، الأخير فى كتابه لم يبين لنا تلك الواسطة التى آخذ بها ابن عربى عن عبدالقادر الجيلانى [2] .

ثم يقرر التفتازانى رأيه النهائى فيذكر أنه حاول تتبع المسألة من خلال كتب ابن عربى نفسه ، فلما فعل ذلك ظهر له أن ابن عربى إبان إقامته فى العراق عرف شيئا عن أحوال الشيخ عبدالقادر الجيلانى ، وأدرك ذوقا مكانة أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن شبل ، ولكنه لم يلتق بهـذا الأخير . ويصف ابن عربى عبدالقادر بأنه كان عدلا قطب

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص 307.

(2) التفتازانى : نفس المرجع ص 308.

وقته ، وان تلاميذه أعطى مقام الصدق – الشيخ أبو السعود . ومن ثم فكلام ابن عربى عن عبدالقادر الجيلانى وتلميذه ابن السعود بن شبل على النحو الذى سبق لا يفيد أخذ ابن عربى الطريقة القادرية بالواسطة على نحو ما ذكر محمد رجب حلمى .

ولهذا يميل التفتازانى بعد كل هذه الشواهد من المصادر الأصلية وبعد تحليلها تحليلا نقديا وهو ما يمكن تسميته بالنقد الباطنى السلبى فى المنهج التاريخى إلى استبعاد القول بأن الطريقة الأكبرية فرع من فروع الطريقة القادرية خصوصا وأن أحمد بن سليمان النقشبندى وهو أكثر أتباع هذه الطرية من المتأخرين عناية بأسانيدها يقول ما نصه " وأعلم أن الشيخ قـدس سره صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق كيفية الطرق..[1].

ونستطيع كذلك أن نورد شاهداً أخيراً على دقة التفتازانى فى تناوله للمصادر الأصلية وتحليلها ومقارنتها وحسن الانتفاع بها فى الوصول إلى النتائج التى تخدم بحثه بما نجده فى دراسته عن ابن عباد الرندى (ت 792هـ) فقد ذكر المقرى فى نفح الطيب أن الرندى كان يلبس فى داره المرقعة ، فإذا خرج سترها بثوب أخضر أو أبيض . ومن ثم استنتج آسين بلاسيوس بأن الرندى كان زاهداً يرتدى ما يرتديه زهاد

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا): الطريقة الأكبرية ص 308.

المسلمين وهو المرقعة ، وبنى عليها كذلك اتصافه الرندى بفصيلة التواضع [1] .

ولقد كان من الممكن أن تمر هذه الرواية دون أن يتثبت من صحتها التفتازانى بالنسبة للرندى موضوع دراسته ، خاصة وأن لبس المرقعة عند الصوفية من لوازم ارتباط المريد بشيخه ، وإن لم تكن من لوازم المذهب بإطلاق عند بعض المشايخ [2] . لكن التفتازانى جريا على دقته فى استقراء المصادر وتحليلها والتأنى فى إصدار الأحكام ، وجد أن ثمة روايات أخرى تدحضها . ذلك لأن هناك رواية أخرى عن الرندى أنه كان يلبس فاخر الثياب ، وهى التى يقررها الشيخ زروق (ت 899هـ) مؤداها بقوله وكان الرندى يلبس الثياب الرفيعة ويستعمل الطيب ، حتى حكى لنا أن السلطان كان يضاهيه ويقول حاولت بكل ممكن فلم أقدر على ذلك [3] .

وقد رجح التفتازانى هذه الرواية الأخيرة لأنها أصدق فى نظره فى وصف الرندى بوصفه شاذليا وهو يبنى ترجيحه انطلاقا من معرفته بأصول الطريقة الشاذلية ، فهى لاتهتم بلباس الفقراء ولا تدعو مريديها

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته - بحث منشور فى صحيفة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد المحلد السادس 1378هـ - 1958ص 234من الصحيفة .

(2) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت 1983 ص 95 وأيضا انظر ما أورده الجوزى فى تلبيس ابليس - طبعه السطبعه المنيرية ص 186 - 191.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته ص 234.

إلى جوع أو حرمان ، وكان أبو الحسن الشاذلى رأس الطريقة (ت 656هـ) يلبس فاخر الثياب ويأكل أحسن الطعام ولا يرى فى ذلك نقصا أو عيبا فى سلوك طريق الله [1] . بيد أن التفتازانى لا يكتفى بهذا الترجيح دون أن يدلل عليه من المصادر الأصلية ، ولهذا يورد بعضا من الروايات بنصوصها كاملة كدأبه فى التدليل على نتائجه ، فقد ذكر ابن عطاء الله السكندرى أن رجلا فقيراً دخل على أبى الحسن لشاذلى ، وكان يرتدى الفقير ملابس شعر وتكلم إليه فلما فرغ الشيخ من كلامه دنا الفقير منه وقال يا سيدى ما عبدالله بهذا اللباس الذى عليك ، فأمسك الشيخ ملبسه فوجد خشونة فقال الشاذلى ولا عبدالله بهذا اللباس الذى عليك ، لباسى يقول إنى غنى عنكم فلا تعطونى ولباسك يقول أنا فقير إليكم فأعطونى[2].

ومما يزيد صحة هذه الرواية التى تدعم مسلك الرندى ومسلك شيخه عكس ما أثبته بلاسيوس أن أبا العباس المرسى شيخ ابن عطاء الله السكندرى دخل على الشاذلى شيخه وفى نفسه كما يقول أن آكل الخشن والبس الخشن فقال له الشاذلى للمرسى أعرف الله وكيف شئت . ولهذا كان لابد أن ينتهى التفتازانى إلى نتيجة مؤداها كما يقول أن الرندى كان متمشيا مع الآداب التى دعا إليها رؤساء المدرسة الشاذلية من أن السلوك إلى الله لا يقتضى من المريد أن يلبس المرقعة أو يأكل خشن الطعام ،

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته ص 235 ولطائف المنن لابن عطاء الله السكندرى ص 291 – 292.

(2) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن عباد الرندى ومؤلفاته ص 235.

وإنما أدبه معرفة الله فقط ، وهو ما يميز الطريقة الشاذلية عن الطرق الصوفية الأخرى [1] .

ولعل من أهم الشواهد التى نقدمها بعد ذلك ما يتعلق بحقيقة مذهب ابن سبعين ذلك الفيلسوف الصوفى (ت 669هـ) والذى أبان التفتازانى عن حقيقة موقفه وكشف عن حقيقة آرائه فى عمق نادر وتكمن أصالة ابن سبعين فى مذهبه الوحدة المطلقة ، وهى وحدة يجعل الله فقط فيها هو الوجود وحده وكل ما عداه من المراتب الوجودية المختلفة مراتب زائلة أو وهم عند المحقق .

ومفتاح وحدته المطلقة يتجلى كما أبان التفتازانى من خلال استقرائه الطويل للنصوص الأصلية إلى التفرقة فى الوجود تفرقة اعتبارية بين درجتين من الوجود أولاهما الهوية والثانية الماهية ، والأولى هى الكل والثانية – الماهية – هى الجزء ، والأولى هى واجب الوجود والثانية هى ممكن الوجود . وواقع الأمر وأنه لا وجود للهوية بدون ماهية كما أنه لا ماهية بدون هوية ، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء والفرع بالأصل ، ولا تفرقة بل هناك وحدة مطلقة . وهذا ما يشير إليه ابن سبعين كما يقول التفتازانى ومن ثم يورد النص بتمامه فيذكر قوله " والوجود أما واجب الوجود وهو الكل وأما ممكن الوجود وهو الجزء والماهية والربوبية هى الهويـــة التى هى الكل والعبودية هى الماهية التى هى الجزء ، فما من حقيقة منسوبة إلى الهوية بالأصالة إلا واسمها كل ، وما من حقيقة منسوبة إلى الماهية بالأصالة إلا واسمها الجزء ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، وهو

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الرندى حياته ومؤلفاته ص 236.

نسبة مابه التعدد والتمييز فالعامة غلب عليهم العارض ، وهو الكثرة والتعدد والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود [1] .

وقد يبدو للنظرة العجلى أن النص الذى يقدمه التفتازانى لا يصلح دليلا على إثبات تلك الوحدة المطلقة ، إذ النص ينتهى بمصطلح وحدة الوجود والذى هو مذهب ابن عربى والذى لم يستخدم المصطلح نفسه فى مصنفاته ، ولكنها فى رأينا . طافحة بالمذهب جملة وتفصيلا .

وقد يبدو الأمر بالتالى معضلة أو لنقل مفارقه عند التفتازانى . أن موضع المفارقة ، أنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى أن مصطلح وحدة الوجود قد ظهر فى مصنفات ابن سبعين ، ربما لأنه قد اكتفى بالتوكيد على أن مذهبه بعد تحليله يختلف عن ابن عربى فى كثير من المواضع وان لم يمنع من أن تأثيره عليه بوجه من الوجوه لكننا من ناحية أخرى نراه – التفتازانى – على صواب فى إثباته لهذه الوحدة عند ابن سبعين بأنها مطلقة ، أن سلامه التفسير عنده ترتد إلى دقة أحكامه فى تحليل تلك النصوص السبعينية تحليلا باطنيا إيجابيا. ففى قرارة تلك النصوص وفهمها فى ضوء كل أفكار صاحبها تجعله فعلا مغايراً لابن عربى فى وحدته على الرغم من استعماله لمصطلح وحدة الوجود ومما يدل على هذا أن ابن سبعين فى بعض مصنفاته كبد العارف يرى أن الحق هو صورة

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص 200 وقد وجدنا النص فى رسالة غير معنونه فمن رسائل ابن سبعين التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى ص 194 ويظير مصطلح وحدة الوجود ايضا فى موضع أخر من كتابه كتاب فيه حكم ومواعظ ص 38 ضمن نفس الرسائل .

كل موجود ، ويدلل التفتازانى على تلك النتيجة بنصوصه تلك التى تقوم عنده مقام التجربة ، ولهذا يذكر قول ابن سبعين بتمامه " ... فالحق هو صورة كل شئ موجود وغايته أعنى لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه ، والوجود الحق واحد ، والعالم وما فيه أعنى الروحانى والجسمانى لا حقيقة له إلا بما يرى له منه بالفعل [1] .

فابن سبعين إذاً صاحب وحدة مطلقة لا تمييز فيها بوجه بين الله والعالم أو بين الله والإنسان ومن ثم فهى ليست عين وحدة الوجود كما هى عند ابن عربى عن مذهبه وان لم يستخدم الأخير المصطلح ، واستخدمه ابن سبعين ولكن مراده به غير مراد ابن عربى ولاشك فى هذا ، فضلا عن أنه يشير صراحة إلى أن هذه الوحدة الوجودية هى عنده الوحدة المطلقة أو الإحاطة أو كل الكل كما يسميها ابن سبعين أحيانا ، والكامل عند ابن سبعين كما يقول ابن سبعين نفسه هو الذى يقول بعد الماهية الوجودية لا الذى يقول ما بعد الطبيعة ولا ما قبل الطبيعة أن ذلك من جملة مراتبه الوهمية بل المهملة الوهمية [2] .

ويسمى ابن سبعين هذه الوحدة المطلقة أحيانا بالوحدة المحضة الأمر الذى يعنى أن وحدته أكثر إمعانا فى الإطلاق من الوحدة الوجودية عند ابن عربى والذى يدل على هذا كما يذكر التفتازانى قول ابن سبعين ".. والذى يحتاج أن نعلمه أن الأولى أن نطلق العلم الإلهى على معرفة

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 218.

(2) ابن سبعين : مجموعة الرسائل – رسالة الألواح ص 278 – 279 وفى هذه الرسالة يظهر مصطلح الوحدة المطلقة .

الوحدة ، وأن المقصود منه هو التوحيد ، وأن الموحد ، هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم غير الوحدة المحضة [1] .

ما يهمنا إذاً هو أن الوحدة عند ابن سبعين مطلقة لا تمييز فيها بوجه من الوجوه بين الله والعالم من ناحية ، وبين الله والإنسان من ناحية أخرى . والذى يدل على هذا على نحو ما أثبت التفتازانى من خلال تحليله الباطنى لنصوصه قول ابن سبعين " ... الله فقط وقوله : "**شهد الله أنه لا إله إلا هـــو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله إلا هو العزيز الحكيم**"[2] يدل على الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات لأنه لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه [3] .

فظاهر إذاً أن ابن سبعين مهما استعمل من مصطلحات كالوحدة المحضة أو الوحدة المطلقة كما تقدم أو الهوية المحضة على نحو ما جاء فى الرسالة القوسية [4] إلا أن مراده حقيقة من وحدته الإطلاق مقارنة بوحدة الوجود عند ابن عربى ، ودليلنا على إمعانه فى الإطلاق قوله " ..

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 252 وتجدر الاشارة ان هذا المصطلح فى وصية ابن سبعين لاصحابه ص 314 ضمن الرسائل التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى .

(2) سورة آل عمران الآية 18.

(3) ابن سبعين : كتاب فيه حكم ومواعظ – ضمن الرسائل التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى ص 37 وايضا ص 38.

(4) انظر الرسالة القوسية ضمن الرسائل التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى ص 39.

فالوجود واحد هو القائم بجميع الصور عين الخالى عنها على التعاقب والصورة هى الهالكة دواما المتعاقبة دواما كائنة بائنة شاهدة غائبة قديمة حديثه موجودة معدومة .." [1]

فالوحدة المطلقة إذاً وحدة لا تقر ولا تثبت إلا وجودا فقط هو الله، وكل ماعداه من ضروب الوجود من الوهم أو المراتب الزائلة ودليلنا على هذا قول ابن سبعين نفسه " ... فلا وهم إلا وهم ولا إله إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط ، وهو الله الله الله الله الله ، هكذا ورد وهكذا وجد ، وهكذا رسم وهكذا قسم ، وهكذا كان وهكذا هو. [2]

ومع أن ابن سبعين يبدو مغايرا فى وحدته المطلقة مقارنة بابن عربى ، إلا أن الصلة غير مقطوعة بين الوحدتين ، غاية ما هناك أن ابن سبعين كان شديد الاعتداد بنفسه ولايعترف بالفضل لأحد فيما وصل إليه[3] إذ يعتقد أن الوحدة المطلقة لم يقل بها أحد قبله . ويقرن التفتازانى هذا بنص يدعم نتيجته وهو قول ابن سبعين عن مذهبه ".. هو مما لم يسمع به فى عصر ، ولا قيل إنه ظهر فى دهر ، ولا مما دون أو علم فى فلاة أو مصر على حد قوله [4] ، ويستدل التفتازانى على نتيجته أيضا من موقف ابن تيميه من متفلسفة الصوفية ، فقد انتقدهم وهاجمهم جميعا هجوما شديداً

---

(1) ابن سبعين : رسالة خطاب الله بلسان نوره – ص 242.

(2) ابن سبعين : رسالة الاحاطة ضمن رسائل ابن سبعين ص 149.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص 241.

(4) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ، ص 250 – 251 ، وأيضا ص 261.

وعلى وجه الخصوص ابن سبعين لأن مذهبه لا يسمح بالتمييز بين الله ومخلوقاته بوجه من الوجوه ، بل الحقيقة عنده واحدة بإطلاق ، ولا تعدد فيها بين الحق والخلق أو الرب والعبد لا بالاعتبارات ولا بالنسب والإضافات كما يقول أصحاب مذهب وحدة الوجود كابن عربى ولذلك كان الأخير أقرب هؤلاء الصوفية – فى نظر ابن تيميه – إلى الإسلام لأنه يقر بالأمر والشرائع ويأمر بالسلوك ويفرق بين الظاهر والمظاهر ولا كذلك القونوى والتلمسانى ، ومن ثم استهدف ابن سبعين لحملة الفقهاء عليه فى حياته وبعد وفاته [1] . ولا نريد الإطالة فى هذه الناحية ففى استكمال جوانب المنهج عند التفتازانى ما يكشف عن وضع ابن سبعين ووضع ابن عربى فى موضعهما الصحيح فى دائرة الفلسفة الصوفية ، وبالقدر الذى يكشف عن أصالة الاثنين فى آن واحد ، على الرغم من تباين الوحدتين واختلاف النتائج التى ترتبت عليها بطبيعة الحال [2] .

وإبراز هذا الملمح المنهجى فى دراسات التفتازانى من الأهمية بمكان للباحثين ، لأن تحليل النصوص تحليلا باطنيا يوجب على الباحث أن يحللها ويفسرها من خلال معرفته بغرض مؤلفها الأصلى وفى ضوء نصوصه بأكملها فضلا عن الحدس الأصلى الذى أقام عليه مذهبه العام .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 244 – 249 وأيضا ص 216 من نفس المرجع .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 275 – 279 وراجع ايضا كتابنا الفناء والحب الالهى عند ابن عربى فقد عقدنا مقارنات تفصيلية عن بعض هذه الجوانب بما يسمح بالكشف عن حقيقة المذهبين معا – انظر 44– 48 وأيضا ص 233 – 243على سبيل المثال لا الحصر .

ومن ثم لا يلتبس الأمر حينئذ على أى باحث إذا ما صادف مصطلحا معينا عند مؤلف فيقفز فى تحليله ليجعله موافقا لمؤلف آخر قد استخدمه . وهو ماوقع فيه الدكتور يوسف زيدان لما جعل وحدة الوجود كشفا لم نكن نعرفه كمصطلح إلا بمجيء ابن تيميه (ت 728)[1] !!!ثم إن هذه التسمية غير دقيقة فى نظره وذلك استبدلها بمصطلح آخر أسماه الوحدة الإلهية!!![2]

وواقع الأمر أننا نعرف مصطلح وحدة الوجود قبل ابن تيميه وذلك من خلال تلميذ ابن عربى صدر الدين القونوى (ت 672هـ) لما فرق بين نوعين من الوحدة الوجودية الأولى عند الفلاسفة الزنادقة والثانية وحدة الوجود عند أهل الله [3] .بل ليس هذا فقط ، ونعرف المصطلح أيضا من خلال رسائل ابن سبعين نفسه ، وإن لم يعترف لابن عربى بالفضل ، وان كان لم يستخدمه على نحو ما أبان عنه ابن عربى مضمونا لا اصطلاحا لأنه لم يرد فى مؤلفاته [4] .

---

(1) زيدان (الدكتور يوسف) : الفكر الصوفى عند عبدالكريم الجيلى – دار النهضة العربية – بيروت – 1988 ص 181 .

(2) زيدان (الدكتور يوسف) : نفس المرجع ، ص 211 – 212.

(3) الجزار (أحمد محمود) الفناء والحب الالهى عند ابن عربى ، ص 235.

(4) انظر مصطلح وحدة الوجود عند ابن سبعين فى رسالته المسماه (النصيحة أو النورية) ص 194 وأيضاً فى رسالة غير معنونه ص 194 ، وايضا فى رسالة غير معنونة ص 264 وأيضاً فى رسالة له بعنوان كتاب فيه حكم ومواعظ ص 38.

لقد كان مرادنا من إثارة هذه النقطة ليس تخطئة باحث بعينه ، وإنما مرادنا الإشارة إلى دلالة هذا الملمح المنهجى عند التفتازانى إذ لم يلتبس عليه استخدام ابن سبعين لمصطلح وحدة الوجود فى النص الذى أورده ومضى ليفسر كل نصوصه من خلال معرفته بمصطلحات صاحبها وهو مالم يفعله الدكتور يوسف زيدان لما جعل وحدة الوجود ووحدة الشهود والوحدة المطلقة هى تسميات لمسمى واحد عنده . مع أن الفارق دقيق بين هذه المذاهب فى بنائها الأصلى ومهما تقارب أصحابها فى بعض الأفكار . وإطالة القول فى هذه المسألة يخرج بنا عن حدود هذا البحث ، ولذلك ننتقل إلى بيان ملمح آخر من ملامح منهج أستاذنا التفتازانى .

الموضوعية العلمية فى إصدار الأحكام.

تتجلى الموضوعية العلمية عند الباحث إذا كانت أحكامه تستند إلى مايقع تحت يديه من شواهد سواء فى مجال الفكر أو معطيات الواقع . وبصدد الفكر مهما كان منحاه ، فالموضوعية تعنى التزام الباحث بدراسة أفكار صاحب المذهب أو بنائه الفكرى دون تأويل أو إسقاط لما بداخله من معتقدات أو اتجاهات ليجعلها تنطق بما لا تنطق به عند صاحبها ، أو تعبر عما يراه هو لا كما يرى صاحب المذهب ، ومن الجلى أن هذا المسلك الأخير يضاد المنهج العلمى والالتزام بأخلاقياته .

فإذا ولينا وجهنا شطر التفتازانى لنتعرف على هذا الملمح المنهجى وجدنا بحوثه ثرية بشواهد كثيرة تؤكد موضوعيته ودقة أحكامه فى ضوء مانعمت به من معطيات . ففى دراسته عن ابن سبعين وجد أن مناط إبداعه هو مذهبه فى الوحدة المطلقة . تلك الوحدة التى سيطرت عليه

ووسمت بطابعها كل نظرياته التى تفرعت عن تصوره للوجود ، نجد هذا واضحا فى المعرفة والأخلاق ، ولم يختلف الأمر كثيرا فى مجال المنطق الاشراقى ، والذى يعد واحدا من جوانب أصالة ابن سبعين – لكن تلك الأصالة الأخيرة بالذات – المنطق الاشراقى – يضعها التفتازانى فى موضعها الصحيح دون تهويل أو إسراف فى تقويمها . ففى كلام ابن سبعين عن الألفاظ الخمسة ، والتى تعد بمثابة المدخل إلى المنطق عند الأقدمين ، أضاف إليها لفظاً سادساً هو الشخص ، فصارت هى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والشخصى . بيد أن ابن سبعين – كما يقول التفتازانى – متابع لإخوان الصفا فى إضافة هذا الحد الأخير . فهى عندهم تتكون من ألفاظ ستة خلافا بالطبع لما كانت عليه فى النسق الأرسطى . فالجنس والنوع والشخص تدل عندهم على الأعيان ، والثلاثة الأخرى الفصل والخاصة والعرض تدل على المعانى ، وهو الأمر الذى ظهر تأثر ابن سبعين به على نحو ماظهر فى كتابه يد العارف [1] .

ويكشف التفتازانى عن موضوعيته العلمية فيقرر صراحة أن كلام ابن سبعين عن الجنس هو بعينه مطابق لما يذكره إخوان الصفا ، بل إن تعريفه كذلك للفصل لا يخرج عما قاله ابن سينا (ت 428هـ) والغزالى (ت 505هـ) فى كتابه معيار العلم [2] .بل إن التفتازانى يعود ليذكر أن جميع ما ذكره ابن سبعين كذلك عن الخاصة عند المناطقة لا يكاد يختلف

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى – بحث منشور فى مجلة الهلال – القاهرة بتمبر 1972 ص 72 ، واظر بصدد معرفة إخوان الصفا ص 70–71 فى كتابه ابن سبعين وفلسفته الصوفية.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص 306–307.

عما هو مذكور فى رسائل إخوان الصفا [1] . وهو فى كل هذه الأحكام يوقفنا على تلك النصوص من مصادرها الأصلية ، فيزيد بالتالى أحكامه تدعيما بتلك الشواهد النصية .

بيد أن تأثر ابن سبعين برسائل إخوان الصفا المنطقية ، وبصدد لفظ الشخص الذى أضافه لايعنى أن مفهومه عنده هو عين مفهوم إخوان الصفا ، فهو عنده على ضربين روحانى وجسمانى ، وليس هو كذلك عند إخوان الصفا فهو يجعلونه جسمانيا فقط ، وفضلا عن ذلك فإن حد الشخص عند ابن سبعين هو الجامع للأجناس العشر التى هى العالم من حيث الحقيقة أما وجوده الحسى فظل للحقيقة ، لأن هذا الوجود الحسى وجود معار ، إذ يطلق عليه الوجود مجازاً [2] .

فالتفتازانى إذن لا يتردد فى الحكم الصحيح على ابن سبعين ، وهو يبرر أصالته فى منطقة ، إذا ما كانت الأصالة موجودة فى ناحية من نواحى المنطق لكن الأصالة لابد أن تكون مشروطة بالدليل وبشرط أن توضع فى موضعهـــا الصحيح . ولذلك فحين يتعرض لكلامه عن المقولات ، وهى التى جعلها ابن سبعين عشر مقولات متابعا للنسق الأرسطى ، يؤكد أن كلامه فيها لا يحمل أى جديد اللهم إلا فيما يتعلق برأى المحقق فى المقولات [3] . وأكثر من هذا فإن كلام ابن سبعين فيما يرى التفتازانى فيما يتعلق بزوائد المقولات وكتاب العبارة وتحليل القياس

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) :المرجع نفسه ، ص310.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص314.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ، ص316.

، لاجديد فيه إذ هو مجرد تلخيص وترديد لما هو مذكور فى رسائل إخوان الصفا وغيرها من كتب المنطق ، ولا كذلك الأمر حين يتعلق الأمر بمبحث العلم وحدوده ، ففى كلامه طرافة لأن ابن سبعين يظهرنـــا فيه على رأى المحقق أو رأيه هو على حد تعبير أستاذنا التفتازانى [1] . ولهذا فما يذكره المستشرق الأسبانى لاتور ومواطنه هرناندس بصدد منطق ابن سبعين وأنه ليس فيه أصالة لأنه لا يضيف شيئا جديداً عما هو تقليدى فيه إقلال من شأن ابن سبعين كمفكر له أصالته [2]

ونسوق شاهداً آخر عن الموضوعية العلمية فى كتابات التفنازانى . فهو حسين يعرض لآراء ابن سبعين يكشف عن حقيقة آراء بعض الفقهاء الحنابلة كابن تيميه (ت 728هـــ) على وجه الخصوص . ولايتردد فى أن يثبت كل ما قاله الأخير وبنصوصه رغم نقده وتجريحه أحيانا لابن سبعين ولغيره من متفلسفة الصوفية .وهو فى الوقت نفسه يذكر أن نقد ابن تيميه لتلك المذاهب يدل على إحاطته بآراء ابن سبعين وآراء غيره من متفلسفة الصوفية [3] ، إلا أن الأمر ليس كذلك بإطلاق عند ابن تيمية فى رأينا ، وهو نفسه ما يراه أستاذنا التفتازانى .

وربما يبدو هذا فى حكم ابن تيميه على ابن سبعين بأن جملة مذهبه فى الوحدة المطلقة ، يؤدى إلى إسقاط التكاليف ، من حيث أن

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ، ص327.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): المرجع نفسه ص 336، وراجع ص 296أيضا.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ، ص153.

وحدته لا تفرقة فيها بوجه بين وجود الخالق ووجود المخلوق[1] ، لكن هذا لايعنى أن ابن سبعين يهمل الشريعة وتكاليفها بدعوى طلب الحقيقة ، فهذا ما لم يقل به ، إذ العلم المجرد كما يقول يعطى السعادة كما تعطيها العلامات الشرعية ، والسالك السعيد المعروف والسعادة هو الذى يسلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما فى كسبه [2] .

وتمسك ابن سبعين رغم إمعانه فى وحدته المطلقة بالشريعة مسألة لا نزاع فيها ، وحكم التفتازانى فى دراسته صحيح، فنحن واجدون نصوصا كثيرة تؤيد هذا الالتزام بالشريعة لأن السعداء كما يقول هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة وتخلقوا بها واستجابوا لله ولرسوله [3] ، ومن هنا لا يتردد ابن سبعين أن يوصى مريده بألا يهمل الواجبات فى أوقاتها [4] ، بل يوصيهم بتقديم فرض الشريعة على الحقيقة ، ولايفرقوا بينهما لأنهما على حد قوله من الأسماء المترادفة[5] . بل إن ابن عربى (ت 638هـ) هو الآخر رغم وحدته الوجودية ، يقرر عين الأمر ، فلن يترقى العبد فى الطريقة ولا يتحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ، ص406.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص406.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ،ص344وايضا ص 346من نفس الرسالة .

(4) ابن سبعين : رسالة غير معنونة ضمن رسائل ابن سبعين ص 300.

(5) ابن سبعين : وصية ابن سبعين لتلاميذه – ضمن رسائل ابن سبعين ص 312.

إتقانه علم الشريعة والعمل به على الدوام [1] . والحق أن هذا مسلك كل الصوفية السنيين والمتفلسفة ، إذ الكل يجمع على أن الشريعة مدخله إلى الحقيقة . وقد ذكرت ابن عربى جنبا إلى جنب ابن سبعين ، لأن السبب الحقيقى وراء هجوم ابن تيميه على ابن سبعين وغيره من متفلسفة الصوفية ، ورميه له ولهم بإسقاط للتكاليف ، يرتد إلى قول ابن سبعين من أن الرحمة الإلهية هى الفاعلة فى الوجود ، وأنها كما تشمل المؤمن تشمل الكافر [2] . ومن ثم فقد فهم ابن تيميه منها أن صاحبها من القائلين بإسقاط التكاليف ، مادام الوعد صار هو عين الوعيد عنده ، لكن هذه المسألة تفهم أو ينبغى أن تفهم عند ابن سبعين فى ضوء تصوره للرحمة الإلهية وعمومها ، فهى شاملة للعصاة والمذنبين ، والثواب والعقاب يفهمان فى ضوء هذه الرحمة عنده ، فدلالتهـــا الوجودية تجعلها هى العلة الفاعلة فى الوجود إيجاداً وخلقا ، وعلى هذا تكون هى هو أى الحق تعالى . ودلالتها الأخلاقية ، يجعلها تشمل المؤمن والكافر ، لأن الله هو الذى يغفر الذنوب

---

(1) الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الالهى عند ابن عربى ص 56 انظر الرسالة القشيرية جـ 2 وايضا الشريعة والحقيقة لقطب الدين العبادى تحقيق الدكتور على أحمد اسماعيل – القاهرة 1992 ص 38–40 ، ص 52 ، وأيضا انظر ضياء السياسات وفتاوى النوازل – عبدالله محمد ابن فودى – تحقي الدكتور احمد محمد كانى – دار الزهراء للاعلام العربى – القاهرة – الطبعة الاولى 1988 ص 194 وايضا انظر المنح القدوسية – لابن علوية – دار زيدون – بيروت 1986 ص 306.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص404الى 505.

جميعاً ، ولأن أفعال الإنسان ماكان خيراً أو شراً منها لا يوجب شيئا على الله ثوابا أو عقاباً [1] .

وقد تكون المفارقة عند ابن سبعين قائمة عنده فى التسوية بين المطيع والعاصى ، أو المؤمن والكافر فى الدار الآخرة ، مادامت الرحمة الإلهية قد وسعت الاثنين معا ، بوصفه الفاعلة فى تلك الحالة. لكن هذه المفارقة من ناحية أخرى لاتعنى إسقاطه للتكاليف وكما رماه ابن تيميه . ونحن واجدون من نصوص ابن سبعين ما يدحض هذه التهمة من واقع ما وقفنا عليه من رسائله " ... وعليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التى فى زمانكم هذا ، وتولوا عليها وعلى أهلها لعفة الله فإنها حقيقة كما يسمى الديغ سليما ، وأهلها يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم[2] . **قاتلهم الله أنى يؤفكون**"[3] .

ولعل صراحة قول ابن سبعين فى تقدير كل الواجبات الشرعية ، تجعل ما رماه به ابن تيميه غير صحيح على الإطلاق وهو الأمر الذى فات عليه تماما ، لكن ابن تيميه قد أخذ بلوازم المذهب ، ومن ثم انتقد ابن سبعين كما انتقد غيره من متفلسفة الصوفية ، فقد سبق ابن عربى ابن

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه .ص404 – 403.

(2) ابن سبعين : الرسائل – ص 312.

(3) سورة التوبة : الآية 30.

سبعين إلى القول بهذه الفكرة [1] . ولا نجد داعيا لتقويم موقف ابن تيمية ، لان هذا من شأنه أن يخرجنا عن حدود هذا البحث .

ومادمنا بصدد الكلام عن الموضوعية العلمية عند التفتازانى ، فلنتابع أيضا معه موقف ابن تيميه وهجومه على ابن سبعين بدعوى أنه قد قال بأن النبوة مكتسبة ، وأن مقام الولى أعلى من مقام النبى ، على اعتبار أن الولى يأخذ عن الله بلا واسطة [2] . والواقع أن كلام ابن سبعين فى هذه المسألة يرتبط بكلامه فى النفس الإنسانية وقواها وتلقيها بعضا من المعارف عن الله . ويلقى التفتازانى الضوء على هذه المسالة فى حياد وموضوعية فيقرر أنها من الأمور التى تنسب إلى حكيم الإشراق السهروردى المقتول (ت 587هـ) وابن سبعين . فقد نسب إليهما ابن تيميه القول بأن النبوة لا تنقطع وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبتها على نحو ما فعل السهروردى وسلك بذلك مسلك الباطنية [3] .

---

(1) انظر نصوص الحكم لابن عربى تحقيق وتعليق الدكتور ابو العلا عفيفى طبعة تبيروت الطبعه الثانية 1980 فص حكمه عليه فى كلمة اسماعيلية ص 92 - 94 وأيضا فص حكمة احدية فى كلمة هودية ص 106 وقد اخذ بهذه الفكرة الامير عبدالقادر الجزائرى (ت 1883م) وهو من تلاميذ ابن عربى المتأخرين - وقد فصلنا القول فى هذه المسألة عنده فى دراستنا عنه بعنوان " الله والانسان عند الأمير عبدالقادر الجزائرى طبعه دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة 1991 ص 113 - 125.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص152.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وحكيم الاشراق ص 295.

ولكن فهم ابن تيمية عن السهروردى وابن سبعين غير دقيق فى رأى التفتازانى ، إذ لم يكن السهروردى ليذهب إلى حد إنكار أن محمداً هو خاتم الأنبياء ، ولكنه كان لا يريد أن يحد من القدرة الإلهية ، فالإرادة المطلقة إجابة السهروردى فى مناظرة جرته بينه وبين فقهاء حلب ، بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان على حد تعبير الأستاذ الدكتور أبو ريان [1] . وكذلك الأمر نفسه فيما يتعلق بابن سبعين ، فقد صرح فى بد العارف بأن النبوة رتبة ممنوعة ، ولا طمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه أن توجد له النبوة ، فالأنبياء بشر ، لكن النبوة قد اكتملت عنده بمحمد خاتم الأنبياء ، وإذن فالولى دون مرتبة النبى ، وإن كان الأول يستمد منه ، إذ العلماء ورثة الأنبياء [2] .

ولا يعطى التفتازانى حكمه إلا مقرونا بالدليل ، فهو وإن نفى عن ابن سبعين ما فهمه منه ابن تيميه خطأ فى مسألة النبوة ، إلا إنه يوثق حكمه بأقوال من ابن سبعين ، إذ الأخير كما يقول يعرف تماما منزلة النبوة مقارنة بنفس الإنسان العاقل أو نفس الحكيم أو الفيلسوف ، وهو يفصل بين الاثنين فى كتابه بد العارف ، والفيلسوف كما يقول لا يعطى الخير ولا يدل عليه ولا له إليه طريق ، والخير فى النبوة بالذات ، وهى قد أعطتنا نموذجاً من خرق العادة ، ودلت على الأمور العملية وبنيت

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : نفس المرجع ، ص 296.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع السابق نفس الصفحة .

مايحتاج إليه من المعانى العلمية ... فكان النبى والفيلسوف ضدان على حد قول ابن سبعين [1] .

ومن الموضوعية ذاتها لنا أن نقرر أن حكم التفتازانى صحيح فنحن واجدون أيضا من نصوص ابن سبعين ما ينفى عنه ما ذكره ابن تيميه وما يعضد حكم أستاذنا التفتازانى ودليلنا على هذا ما يقوله فى رسالته أنوار النبى ، إذ النور الرابع عشر من أنواره هو نور النهاية وهو نور الله تعالى الذى ختم به النبوة ، وانتهى الأمر عنده وصور التكميل بالجملة ، وهذا أظهر له صلى الله عليه وسلم أنه خير الرسل ، فإنه نسخ ماظهر أنه صاحب نهاية الأمور الذى يرجع إليه ، والكامل الذى لا يمكن أن يزداد فيه ولا ينقص [2] فإذا ذكرنا أيضا أن السهروردى هو الآخر لم يقل ما قاله كذلك ابن تيميه عنه من أن النبوة مكتسبة ، لأنه قد ذكر أن للنبى قوة فطرية لا مكتسبة ، وأنه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة[3] . أمكننا أن نتبين موضوعية التفتازانى فى حكمه عليهما فى مسالة دقيقة

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص356.

(2) ابن سبعين : رسالة فى أنوار النبى –ضمن رسائل ابن سبعين ص 209 وقد حصر فيها ابن سبعين ثلاثه وثلاثين نوعا من انوار النبى صلى الله عليه وسلم انظر تفصيلها فى تلك الرسالة من ص 201 إلى 211.

(3) أبو ريان (الدكتور محمد على) : أصول الفلسفة الاشراقية – طبعه دار الطلبة العرب – بيروت 1969 ص 347–348 . وانظر ايضا مقدمة كتاب هياكل النور للسهروردى تحقيق الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان – طبعه المطبعة التجارية – الطبعة الأولى – القاهرة 1957 ص 12.

تمس أصلا من أصول العقيدة الإسلامية ولم تكن لتصبح على هذه الصورة عند ابن سبعين لولا شواهده الدالة على حكمه.

ولما كانت الموضوعية العلمية تقتضى عدم الإسراف فى الأحكام ، اللهم إلا إذا قوى الدليل ، فإن التفتازانى يعطينا مثالا يكشف لنا عن تحليه بهذه الموضوعية من هذه الجهة فإذا كان بعض المستشرقين وعلى وجه التحديد آسين بلاسيوس قد أثبت فى بحث به عن الرندى (ت 792هـ) أن جان دى لاكرو (ت 1542- 1591م) الصوفى المسيحى قد تأثر به فى مسألة القبض والبسط فإن ذلك من الأمور التى ترجع اثر ابن عطاء الله السكندرى فى هذا الصدد ولنتأمل دلالة عبارة التفتازانى " فإذا صح ما يرجحه بلاسيوس من أن القديس دى لاكورا قد تأثر بالرندى عن طريق شرح الحكم فحينئذ ، تكون آراء صوفينا فى القبض والبسط وفى غيرهما من المسائل قد عرفت عند صوفية المسيحيين فى القرون الوسطى وتكون قد فعلت فعلها فى مذاهبهم .[1]

ولعل عبارة التفتازانى تكشف عن التأنى فى إصدار الحكم وعدم القطع بالأثر والتأثر إلا بعد توفر الدليل ، ومن هنا كان الترجيح هو الأمر الواجب بحكم الموضوعية العلمية . وهو عين ما قرره التفتازانى ويطول بنا المقام لبيان تلك الأحكام الهادئة ، والتى يعطيها التفتازانى مؤيدة بالدليل .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفة ص 257- 258 وراجع أيضا ص 189 - 190 من نفس المرجع .

ولابأس كذلك أن نذكر مثالا للموضوعية العلمية عند التفتازانى من دراسته لابن عباد الرندى ، فقد ذكر المترجمون كما أورد بلاسيوس أنه لم يتزوج فقط ، ولم يتخذ لنفسه أمة وكان يتولى أمر خدمته بنفسه وقد اعتبر آسين بلاسيوس هذا مظهراً لعفته خصوصا وأنه كان يقول أن الله قد أكرمـــه بعـــدم الرغبة فى النساء حتى ولا النظر إليهن من باب الفضول [1] .

ويعلق التفتازانى فى موضوعية ودون إسراف فى الأحكام العامة فيقول ونحن نرى أن عدم زواج ابن عباد هو تصرف شخصى ، حتى لايتبادر إلى الذهن أن صوفية الإسلام يرونه كما يراه صوفية المسيحية أمراً.ضروريا فى حياة التعبد وفى التزام فضيلة العفة فكثير من شيوخ الشاذلية تزوجوا وانجبوا ولم يروا فى هذا ما ينقص من كمالهم . ويدلل التفتازانى على حكمه برواية لابن عطاء الله السكندرى مفادها أن من أصول طريقتهم الشاذلية أن من دخلها وهو زوج فلا يطلق أو أعزب فلا يتزوج حتى يكمل ثم يعقب على تلك الرواية بقوله فهم يجيزون أن يكون الصوفى متزوجا ، وواضح أنهم فى إباحتهم الزواج مقتدون بشريعة الإسلام وسنة نبيه [2] . قد ذكرت هذا المثال شاهداً على الموضوعية العلمية والتأنى فى إصدار الأحكام ، لدقة عبارة التفتازانى فى وصف مسلك الرندى بأنه تصرف شخصى من ناحية ، ولأن أصول طريقته لاتحتم عليه عدم الزواج من ناحية أخرى . وهو الأمر الذى لم يجعله

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته ص 233.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته ص 234.

يسرف فى حكمه ليقرر بإطلاق أن هذا ينطبق على كل الصوفية ، لأن بعضا منهم كما يرون عن شيوخهم يجعلون الإحجام عن الزواج من لوازم المذهب [1] مع أن الأكثرية ليسوا كذلك [2] ، فكان حريا بالتفتازانى أن يدلى بدلوه فى هذا الصدد بهذا الحكم العدل فى تلك المسألة تأصيلا لمفهوم التصوف بما يوافق الإسلام عقيدة وشريعة .

ربط التصوف بالدراسات النفسية الحديثة .

يحرص التفتازانى كما يدل على ذلك استقراء أغلب دراساته الصوفية على الاستفادة من الرصيد المعرفى لعلم النفس كعلم من العلوم الإنسانية الحديثة ، من أجل فهم كثير من الآراء التى يتعرض لها فى دراسته . وربما كان دافعه إلى ذلك – وكما سبق الإشارة – أن الجانب النفسى فى التصوف لا سبيل إلى إنكاره . وربما لأن هذه الناحية تزيد الفكرة الصوفية التى يعرض لها إيضاحاً عند القارئ خاصة وأن علوم الصوفية ومعارفهم يصعب تذوقها من الجانب النفسى أو الباطنى . وبدهى أن التفتازانى يجد فى نفسه قدره على نقل هذه الأذواق من خلال هذا المنحى بوصفه صوفيا بطبيعة الحال .

---

(1) انظر القشيرى : الرسالة القشيرية جـ 2 ص 751 وأيضا انظر لأبى النجيب السهروردى آداب المريدين تحقيق فهيم شلتوت –دار الوطن العربى للطباعة والنشر – القاهرة –بدون تاريخ ص 114.

(2) انظر الهجويرى : كشف المحجوب جـ 2 ص 607 ، وأيضا انظر للغزالى ميزان العمل – مكتبة الجندى القاهرة – 1975 ص 109 – 110.

ويمكن القول أن هذا الملمح المنهجى عند التفتازانى قد بدأ مبكراً فى دراسته عن الصوفية وأولهم الصوفى المصرى ابن عطاء الله السكندرى (ت 709هـ) ففى صدر تقديمه لدراسته القيمة السابقة يقول " ...ولم نغفل دراسة بعض جوانب المذهب العطائى فى ضوء علم النفس الحديث والمذاهب الفلسفية الحديثة [1] ويؤكد هذه الناحية مرة أخرى فى تقديمه لدراسته الثانية عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، إذ لم يغفل عن دراستها أيضا فى ضوء علم النفس [2] .

ويعلل التفتازانى أمر اهتمامه بدراسة الشخصيات الصوفية فى ضوء علم النفس الحديث ، فيذكر أن الرياضات العملية عند الصوفية كالعزلة والخلوة والذكر والسهر والصمت من الأهمية بمكان الوقوف على التفاعلات الوجدانية المصاحبة لها عند صاحبها ، ومثل هذه التفاعلات إذا ماعرفت على حقيقتها يمكن من خلال ذلك معرفة حقيقة النظريات الذوقية التى ينتهى إليها الصوفية . والدليل على ذلك قول التفتازانى " .. وكثيرا ما كنا نسأل أنفسنا عند معالجة أى نظرية من النظريات عند ابن عطاء الله هذا السؤال ما هى الظروف النفسية التى تحيط بابن عطاء الله حين يعبر عن أذواقه بهذا التعبير "؟[3] .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 5.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 15.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 4 ، وانظر ص 224 أيضاً من نفس المرجع .

ولنتأمل دلالة قول التفتازانى فى السؤال الذى يطرحه من الناحية المنهجية فلاشك أن الإلمام بهذه التفاعلات يمثل فى رأينا الإطار المرجعى الذى يمكن أن تتحدد من خلاله حقيقة النتائج التى ينتهى إليها الصوفية فى تجاربهم الباطنية . ولا غرو فى ذلك لأن التصوف فى صميمه تجربة ذاتية محضة - ولاشك أيضا أن دراسة المنحنى النفسى أو الإطار الفكرى من الأهمية بمكان فى معرفة حقيقة الآراء فيما يتعلق بأى مذهب عند أى شخصية من الشخصيات وفى مجال الفكر بوجه خاص وربما يصبح هذا الأمر ضرورة فيما يتعلق بالتصوف بوصفه خبره ذاتية وباطنية فى الوقت نفسه.

ويسلط التفتازانى الأضواء على بعض هذه الرياضيات العملية ليكشف لنا عن جوانبها السيكولوجية فى ضوء حقائق علم النفس الحديث . فالذكر على سبيل المثال وهو رياضة من أهم الرياضات العملية عند ابن عطاء الله السكندرى وعند غيره من الصوفية لايعنى مجرد الترديد الآلى لصيغة الذكر وكما يقوم بها السالك بلسانه وإنما هو ترديد مصحوب الإيحاء الذاتى ، وتركيز الانتباه فى موضوع واحد يسمو على المادة ، هو الله بوصفه موضوع المعرفة الأسمى عند الصوفية بل هو أشرف وأفضل الموضوعات على الإطلاق [1] . وبلزوم التفكير العميق والمتصل فى هذا الموضوع بالإضافة إلى ضروب المجاهدات البدنية الأخرى ، يفقد الصوفى شعوره بإنيته شيئا فشيئا . وبدوام هذه الحالة ، يصل الذكر - كما

---

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الاصلية - طبعة عالم الفكر - القاهرة 1983 ص 96.

يقول التفتازانى – إلى حالة من الوضع النفسى يصبح فيها مقطوع الصلة بعالم الظواهر ، أو يشعـــر فيها أن عالم الظواهر ليس موجوداً على التحقيق ، وهى حالة يسميهـــا عالـــم النفس الفرنسى ليوبا بالتجانس النفسى [1] .

ويفسر التفتازانى الذكر عند ابن سبعين من هذه الدلالة النفسية أيضا ، فحين يصل الذاكر إلى هذا الوضع النفسى ، قاطعا كله صلة له بعالم الظواهر ومعتقداً اعتقاداً يقينيا بوجود موجود حقيقى واحد، تأتى عليه لحظات يشعر فيها شعوراً عميقاً بأن العالم الخارجى ليس موجوداً على التحقيق ، وهو ما عبر عنه ابن سبعين كما يقول بذهاب الوجود المقيد وخروج الذاكر عن الحس والخيال والعادة واللواحق بالجملة ومن ثم فالشعور بهذه الوحدة ، يزداد نتيجة لما يحسه الصوفى فى رياضة الخلوة ، حيث يفقد الذاكر بحكم تموضعه بطبيعة الحال فى خلوته كل صلة بالأغيار والأشياء [2] . ولعل من شرط الخلوة عند ابن سبعين فى تلازمها مع الذكر مايهيؤ له هذا الوضع النفسى فعلا ، فمن شرطها أن تكون لله وبالله ولايوجد فى المحل كما يقول ابن سبعين ذكر أحد غير الله على حد قوله[3] .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 197.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ص433.

(3) ابن سبعين : الرسالة النورية – ضمن رسائلة التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى – القاهرة ص 175 .

ومن الجلى أن فهم هذه الرياضات كالخلوة والذكر والصمت من هذه الوجهة السيكولوجية مهم فى الإبانة فعلا عن حقيقة ما ينتهى إليه الصوفية . وهذا هو المهم فى إشارتنا إلى هذا الملمح المنهجى فى كتابات التفتازانى فالعبرة بالتطبيق بطبيعة الحال ذلك لأن خضوع السالك فى الطريق الصوفى لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره – كما يذكر التفتازانى – يشبه الحالة التى يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحدة الفكرة ، وهى حالة يضيق فيها مجال الشعور حداً ، بحيث لا يبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر [1] ، وهذا يتفق بالفعل مع ما يقرره الطوسى (ت378هـ) ، إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تعالى ، وفى سبيله قطعوا كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم [2] ، بل إننا واجدون أيضاً فى أقوال الصوفية أيضا ما يجعل لهذه الفكرة من قبل علماء النفس شيئا من الطرافة ، إذ الخلوة كما يقول الغزالى (ت505هـ) تكمن فائدتها فى دفع الشواغل وضبط السمع والبصر [3] . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع الخلوة هو الله فقط ، فإن ربط التصوف من هذه الناحية النفسية يصبح ذات دلالة حقيقية ، وتصبح بالتالى هذه الدلالة عند التفتازانى وسيلة للفهم ولتفسير نتائجه .ومع ذلك سيتحفظ فى الاعتماد كليه

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 188.

(2) الطوسى (السراج) : اللمع ص 29.

(3) الغزالى (ابو حامد) : احياء علوم الدين – طبعة دار الفكر – بيروت – الطبعة الأولى 1975 حـ 2 ص 138.

على هذه النظرة السيكولوجية ، وسنشير إلى ذلك فى موضعه من هذا البحث .

وهذا الملمح المنهجى عند التفتازانى نعنى فهم بعض جوانب التصوف فى ضوء علم النفس نجده كذلك فى دراسته عن الطريقة الأكبرية عن محيى الدين ابن عربى (ت 638هـ) ففى كلامه عن الرياضات العملية التى تشكل قوام طريقته يحرص التفتازانى على بيان دلالتها النفسية وصلتها بما ينتهى إليه ابن عربى من نظريات ذوقية . وليس أدل على هذا من قوله " .. وفيما يلى سنحاول أن نفصل الكلام عن الوسائل العملية التى يصطنعها السالك المنتمى إلى الطريقة الاكبرية من أجل تحقيق مثلها ... ومن أجل الوصول إلى العرفان ، ثم نعقب ببيان تأثير ذلك كله من الناحية النفسية على المريد ، وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضات العملية والنظريات الصوفية التى ينتهى إليها السالك فى سلوكه ؟[1] وقد أشرنا إلى بعض من هذا التحليل لتلك الرياضات ومن ثم فلا نرى داعيا للكلام فيها تارة أخرى .

ويدلى التفتازانى بملاحظات مهمة من خلال هذه القاعدة المنهجية – ربط التصوف بالدراسات النفسية – وذلك حين يعرض لحقيقة العلاقة الحميمة بين المريد والشيخ ، وهى العلاقة الروحية التى تشكل عصب الطريق الصوفى . فالمريد بحكم علاقته الوثيقة بغيره ، لابد له من ذلك ، مادام قد أخذ على عاتقه دخول طريقته ، أن يظهر رغبته فى الطريق لشيخه ، فإذا لم تكن له رغبة ، لا ينفع . ومن ثم فرغبته واستعداده

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص 313.

النفسى شرط أساسى فى أن يسلم نفسه لشيخه ، يصبح الأخير هو كل شئ فى حياته ، ولهذا يصبح المريد كما يصوره ابن عربى بتعبير علم النفس الحديث خاضعا على الدوام لإيحاء شيخه ، وبعبارات أخرى خاضع على الدوام للإيحاء الغيرى Hetero Suggestion الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالى مرسوم [1] ، بيد أن القابلية للإيحاء متمثلة فى علاقة المريد بشيخه ، تكشف أيضا عن الجانب الذاتى لا الموضوعى فى التصوف ، ذلك لأن القابلية للإيحاء هى درجة الاستعداد للوقوع تحت التأثير الناتج من مثيرات خارجية أو داخلية [2] . الأمر الذى يعنى أن هناك فروقا فردية بين النوع الإنسانى فى القابلية للإيحاء .

ولما كان المريد بحكم هذه الرابطة الروحية بشيخه ينبغى عليه ألا يكتم عنه شيئا وأن يطلعه على كل ما يخطر له فى نفسه طوال سلوكه تحت إشرافه الروحى ، فلابد أن يفعل ليتسنى أن يرسم شيخه العلاج الملائم له .

ويعلق التفتازانى على هذه الناحية النفسية بما يكشف عن قيمة النتائج التى انتهى إليها من خلالها وفى هذا يقول "... وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل

---

(1) التفتازانى (_ الدكتور ابو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص 322-323.

(2) مصرى حنورة - حسن عيسى : فروق الجنس والجنسية فى القابلية للإيحاء - دراسة نفسيه حضارية مقارنة على مجموعات من طلاب الجامعة فى كل من مصر والكويت - مجلة علم النفس المعاصر - المجلد الأول - العدد الأول - 109 - 125.

السهروردى البغدادى (ت 632هـ) الذى فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحدثون مثل فرويد بالعقدة النفسية Psychological complex الذى يجب أن يكتشفها المحلل ويزيلها بالإقناع [1] ولا يلقى التفتازانى هذه النتيجة دون دليل ، بل يقرنه بالدليل الذى يؤكده صراحة إذ يقول السهروردى أن المريد متى انطوى ضميره على شئ لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا ، يصير على باطنه منه عقدة ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول [2] .

والأمر اللافت للنظر أن التفتازانى لم يقف عند حد الاستفادة من معطيات علم النفس ليفسر الكثير من الخبـرات الباطنية للشخصية الصوفية ، وإنما يمتد بهذه المعطيات ليفسر من خلالها أدق المسائل التى تلازم التصوف فى أعلى درجة من درجاته وهى مرتبة الولاية . وهى درجة تصاحبها بعض الأفعال الخارقة العادة ، والتى تسمى بالكراسة تمييزا لها عن المعجزة التى هى من لوازم النبوة . والشاهد على هذا أن

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص 323.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : نفس المرجع ونفس الصفحة العقد هى مجموعة منظمة أو تجمع من الوجدان والأفكار والمدركات والذكريات توجد فى اللاشعور الشخصيى – انظر نظريات الشخصية كاليقين هول ، جاردنر ليندرى ترجمة الدكتور فرج أحمد وآخرين – دار الشايع – للنشر – الكويت – الطبعة الثانية – 1978ص 111.

الولاية ، هى أساس التصوف وأساس المعرفة [1] ، وهذا هو قلب التصوف نفسه من حيث إن المعرفة غاية الصوفية ، أو هى مستقر الغايات ومنتهى النهايات على حد قول النفرى [2] .

والولاية فى تلازمها مع الكرامة ليست مسألة هينة ، لأنها – الكرامة – من الأصول الإيمانية عند أهل السنة والجماعة [3] . لكن التفتازانى لم يجد حرجا فى أن يسلط عليها الأضواء من خلال التراكم

---

(1) الهجويرى : كشف المحجوب – تحقيق الدكتورة اسعاد قنديل مراجعة الدكتور عبدالمجيد بدوى – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – الطبعة الأولى – 1975 – جـ 2 ص 443.

(2) النفرى : المواقف والمخاطبات – طبعه المثنى ببغداد – دون تاريخ مخاطبة رقم 4 – ص 217.

(3) انظر بصدد مسالة الكرامات وقوعها على أيدى الأولياء بمحض فضل الله مقدوره لبعض المقربين من الأولياء – البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة – مكتبة السلام العالمية – القاهرة 1984 ص 189 – 195 ، وأيضا انظر لابن تيمية : العقيدة الواسطية طبعة المطبعة السلفية – القاهرة – الطبعة السابعة 1394 هـ ص 19 وأيضا قاعدة شريعة فى المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل تعليق محمد رشيد رضا – دار التراث العربى – القاهرة بدون تاريخ جـ 2 ص 2 وأيضا الفرقان بين أولياء الرحمن واولياء الشيطان لابن تيميه – القاهرة ص 539 وأيضا انظر للجوينى : العقيدة النظامية تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا مكتبة الكليات الازهرية – 1399 هـ ص 70 وانظر ما أورده الصوفية فى مصنفاتهم على سبيل المثال : اللمع للسراج الطوسى من ص 536 – 537 – وايضا الهجويرى فى كشف المحجوب جـ 2 ص 452.

المعرفى لعلم النفس الحديث . ليس لأن الكرامة تجد قبولا بالقطع عند التفتازانى بوصفه صوفيا ينتمى لطريقة من طرقه ، وإنما لأن هذه المسالة من الأصول الإيمانية بحسب أصول العقيدة . لكن دراستها – الكرامة – من الوجهة السيكولوجية واجبة عند التفتازانى بحكم الموضوعية العلمية والتى هى ضرورة من ضرورات البحث العلمى ، وليس أدل على هذا من قوله " ... نحن لا ننكر وقوع الخوارق من العادات سواء أكانت معجزات للأنبياء أو كرامات للأولياء ، لأن وقوعها ثابت بأدلة من الكتاب والسنة ، وبحثها من زاوية علم النفس الحديث قد لا يكون مقنعا للبعض ، ولكن الدراسة العلمية تقتضيه فوجبت الإشارة إلى ذلك [1]

فإذا أضفنا إلي ذلك ، أن هذه المسألة من الأمور التى لا تخص الصوفية المسلمين وحدهم ، وإنما تخص أيضا الصوفية المسيحيين [2] .تبينا قيمة دراستها من هذه الوجهة السيكولوجية عند التفتازانى ، ربما لأن بعضها وربما الكثير يخرج عن حد المعقول والمنقول . ومن ثم فدراستها فعلا من هذا المنظور يمثل إضافة لفهم بعض الظواهر المصاحبة للصوفى فى أعلى مراتبه الروحية . وتطبيقا لهذه القاعدة يوقفنا التفتازانى على هذا التحليل النفسانى لظاهرة الكرامة من خلال تحليله لواقعتين ارتبطتا بشخصية ابن عطاء الله كولى له كراماته أولاهما تتعلق

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه هامش صفحة 72 ، وأيضا انظر ماكتبه آسين بلاسيوس – فى كتابه ابن عربى حياته ومذهبه ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى – الانجلو المصرية 1965 – ص 208.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى ص 74 .

به فى حياته وثانيتهما تتعلق به بعد وفاته . ومن البين أن الواقعتين من قبل الأتباع الذين ارتبطوا به فقد ذكر المناوى فى طبقاته أن الكمال بن الهمام قد زار قبره ، فقرأ عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله تعالى "**فمنهم شـــقى وسعيد**"[1] فأجابـــه ابن عطاء من القبر ، بصوت عال ياكمال ليس فينا شقى ، فأوصى أن يدفن هناك وأما الواقعة الثانية فخلاصتها أن رجلا من تلاميذه ذهب للحج فرأى الشيخ فى الطواف وخلف المقام وفى السعى وفى عرفة ، فلما رجع سأل عن الشيخ هل خرج فى غيبته فى الحج ، قالوا فدخل عليه وسلم فقال له ابن عطاء من رأيت فى سفرتك هذه الرجال ، قال يا سيدى رأيتك فتبسم وقال الرجل الكبير يملأ الكون ولو دعى القطب من جحر لأجابه [2]

فإذا عدنا إلى تحليل التفتازانى النفسانى لهاتين الواقعتين ، ألفيناه يقول أنه من المحتمل أن هذين الشخصين كانا يعتقدان بولاية ابن عطاء الله اعتقاداً مفرطا ، ويبدو أيضا أن كلا منهما حين زعم ما زعمه لم يكن فى حالة نفسيه عادية ويستند التفتازانى إلى هذا التعليل النفسى من خلال مايروى عن شخصية الكمال بن الهمام ، فقد كانت تعتريه أحوال نفسية غير مألوفة ، يغيب معها عن شعوره بنفسه ، حتى أنه كان يجرى فى الطرقات ، مع أنه كان من علماء عصره [3] لكن الحاصل منه هو خضوعه لما يرد عليه من الواردات ، ولما يتقلب فيه من الأحوال ،

---

(1) سورة هود : الآية 105.

(2) التفتازانـــى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 71.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 72 ، 73 .

وأعلاها وأشـــدها ولاشك حال الفناء فهو أوج الحياة الباطنية وأشدها تمييزا [1] وفيه يفقد الصوفى كل شعور بنفسه وبما حوله .

ومن ثم فلا يبعد أن يكون الكمال حين سمع صوت ابن عطاء الله عند زيارته فى قبره كان فى حاله من الحالات التى يغيب فيها عن شعوره بنفسه ، وهى حالة وجدانية خاصة ويكون إدراكها كاذبا . وحينئذ فهل الإدراك فى تلك إدراك كاذب لمعطى حسى أم إدراك وهمى بشىء غير معطى فى الحس ؟ الذى يبدو من خلال المعطيات النفسية ، أنه أدرك وهمى ، لأن صاحبه يفترض حقائق حاضرة أمام الحس ، ولكنها غير موجودة بالفعل ، إذ ليس هناك منبه لهذا الإدراك الحسى ، وهذا النوع من الإدراك الذى يسميه علماء النفس بالهلوسة السمعية Auditory Hallucination والباعث عليه هو الإيحاء الذاتى Auto-Suggestion وما يقال فى حال الكمال بن الهمام ، هو بعينه ما يمكن أن يقال فى حال تلميذ ابن عطاء الله حين رآه لاعتقاده المفرط بولايته ، وتمثله لشخصه وتوهمه لرؤيته ، وعلى هذا يصبح ما يقوله ضربا من الهلوسة البصرية Visual Hallucination [2] .

---

(1) بلاسيوس (أسين) : ابن عربى حياته ومذهبه ص 222.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفة ص 74 – الهلاوس : استجابات حسية واضحة دون وجود منبه وتسمى هلاوس حسب نوع الاستجابة، فإذا سمع الآن اصواتا تنادية أو تلعنه دون وجود احد فهذه هلاوس سمعية واذا ابصر اشياء امامه فى حالة غيابها تسمى الهلاوس البصرية الدكتور أحمد عكاشة الطب النفسى المعاصر – مكتبة الانجلو المصرية 1989.

ومن الطريف أن هذا التعليل النفسانى من قبل التفتازانى بصدد الكرامة ، نلتقى به عند الشيخ رشيد رضا (ت 1935م) فهو وإن كان يثبت الكرامة شأنه شأن أهل السنة والجماعة وجمهور المسلمين ، إلا أنه يعلم أنها قد تقع للكمل من الأولياء ، وقد تقع لغيرهم من السحرة وأولياء الشيطان . بل أكثر من هذا فإنها قد تختلق أساسا ليسبغها البعض على الأولياء ، ومن قبيل هذا انخداع البصر بالتخييل الذى يحذقه المشعوذون ومنه ما فعله سحرة فرعون المبين لقوله تعالى "**وإذا حبالهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى**"[1] ومنه انخداع السمع الذى يفعله الذين يدعون استخدام الجن ، إذ يتكلمون ليلا بأصوات غريبة غير أصواتهم المعتادة فيظن مصدقهم أن ذلك صوت الجن "[2] .

ومعنى هذا أن بعضا من الكرامات التى ينسبها التباع للأولياء قد لاتكون حاصلة أصلا ، وإنما هى من قبيل ما أسبغه بعضهم على أوليائهم من مكانة ، مع أن بعضهم – الشيوخ المحققين – قد لا يكون فى غير حاجة إليها على الإطلاق . ومن هؤلاء ابن عطاء الله نفسه ، إذ ربما رزق الكرامة ، من لم تكمل له الاستقامة [3] الأمر الذى يعنى أنها ليست دليلا على الاستقامة ، إذ قد ينالها المكور على حد قول ابن عربى [4] .

---

(1) سورة طه : الآية 66.

(2) رضا (محمدرشيد) : الوحى المحمدى ص 138.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى ص 75 .

(4) ابن عربى : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم طبعة مكتبة صبحي – القاهرة 1965 ص 51 ، وانظر أيضا فيما يتعلق بالعلاقة بين الكرامة وكمال

لكن نزعة التفتازانى فى تفسير الظواهر المصاحبة للتصوف من الناحية النفسية لم تجعله قابلا لكل تفسيرات علماء النفس فيما يقررونه عن الصوفية . وتلك نقطة منهجية عنده من الأهمية بمكان ، إذ الملاحظ أن بعضا من الذين كتبوا فى علم النفس الدينى عن الصوفية مثل وليم جيمس وليوبا وباستيد واندرهيل وثولس لم ينصفوا الصوفية ، وعلة الأمر عنده ترتد إلى قصور معرفتهم بمصطلحات الصوفية ، التى عبروا بها عن أحوالهم الشعورية ولا يبدو تعليل التفتازانى غريبا ذلك لأن هذه الطائفة – الصوفية – يستعملون كما يقول القشيرى (ت 465هـ) ، ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والستر على من باينهم فى طريقتهم [1] .

ولما كانت اللغة عند الصوفية اصطلاحية ، فقد تعذر فهم دلالتها على الوجه الأصح حسب مراد القوم على غير الصوفية يستوى فى ذلك علماء النفس أو غيرهم . ومن ثم يتعذر الكشف عن أذواقهم ومواجيدهم من جانب السواء أو المرض بحسب اصطلاحات المعاصرين من علماء النفس .

الاستقامة من هذه الجهة الفتوحات المكيه لابن عربى المجلد الثانهى ص 389 ، وايضا انظر فى هذا الصدد لابى المواهب الشاذلى : قوانين حكم الاشراق إلى كافة الصوفية فى الافاق – مكتبة الكليات الازهرية – القاهرة 1961 – القانون الثالث عشر ص 62 ، وايضا السهروردى عوارف المعارف – دار الكتاب العربى – بيروت – الطبعة الثانية 1982 ص 219.

(1) القشيرى : الرسالة جـ 1 ص 228 ، وأيضا انظر الهجويرى كشف المحجوب جـ 2 ص 613.

وينبنى على هذا صعوبة إصدار الأحكام العلمية على أحوالهم ، إذ تقتضى الموضوعية العلمية عدم الحكم على شئ إلا بعد إخضاعه للتجريب ، ولم يكن هذا صنيع علماء النفس فى نظرتهم إلى أحوال الصوفية . فقد اصطنعوا – كما يقول التفتازانى – منهج المماثلة فى دراستهم ، وهذا هو الخطأ الأكبر ، لتعذر مماثلتهم للصوفى أحواله الوجدانية . وفضلا عن هذا كله ، فعلماء النفس لا يدرسون صوفية موجودين بالفعل ، وإنما يكتفون بتحليل ما خلفوه من آثار ، وإذن فليس هناك دراسة تجريبية بمعنى الكلمة [1] . ولقد أكد هذه الملاحظة بالفعل آسين بلاسيوس لما ذهب إلى أن الظواهر النفسانية المصاحبة للصوفى لايمكن تفسيرها من ناحية علم النفس الطبيعى [2] .

وتأسيسا على قصور هذه المنهجية من جانب علماء النفس فى نظرتهم إلى أحوال الصوفية ، فقد أصدروا بعض الأحكام الخاطئة على أصحاب التجارب الصوفية ، لما حكموا على بعض حالاتهم على أنها حالات مرضية عقلية مع أن المريض العقلى يتميز باضطرابات فى التفكير والوجدان والسلوك ويؤدى إلى تدهور واضح فى المستوى الخلقى والاجتماعى [3] . ولكن هذا لا ينبغى أن يفهم فى تعميم صارخ فى ضوء أحوال الصوفية نفسها . فالصوفى فى حال الفناء يشعر فى لحظات معنية بأن هذه الظواهر لا حقيقة لها ، الأمر الذى لا يجعل منه شخصا مريضا ،

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 11-12.

(2) بلاسيوس (أسين) ابن عربى حياته ومذهبه ص 197.

(3) عكاشه (الدكتور أحمد) : علم النفس الفسيولوجى دار المعارف – الطبعة الرابعة 1973 ص 253.

لان المرض العقلى يتلازم معه فقدان مستمر للشعور بالأنا ، والصوفى فى أحواله لا يفقد استبصاره بذاته [1] وملاحظة التفتازانى تجد لها سنداً من أقوال الصوفية ، لأن الشخص الفانى ليس بالصعق ولا بالمعتوه ولا الزائل عنه كما يقول الكلاباذى (ت 378هـ) أوصاف البشرية ، فيصير ملكاً أو روحانيا على حد قوله [2] . ومعنى هذا أن الأحوال الصوفية بما لها من طابع نفسانى ، تجعل صاحبها فى نظرنا متمركزا بكليته نحو الله ، وشاعراً ببعض الأحوال نتيجة لما يحتمل فى باطنه من آثارها ، لكن لايمكن أن ينظر إلى هذه الأحوال كما يقول بعض المعاصرين على أنها انحرافات للانفعال الدينى [3] .

وفضلا عن هذا كله ، فإن برجسون فى نظرته إلى الأحوال الصوفية ، قد فطن إلى دلالتها النفسانية على الوجه الذى فطن إليه التفتازانى . فلم يجعلها أحوالا مرضية ، لأن كبار الصوفية رجالا كانوا أو نساء كانوا من العاملين ، وكان لهم عقل فوق العقول ، وإذا كان بعضهم كما يقول يشعرون فى بعض اللحظات بتوتر شديد مستديم فى العقل والإرادة فليس فى هذا ضير ، فكثير من كبار العباقرة من كانت له هذه الحالة [4] .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 11 ، ص 253وأيضا انظر آسين بلاسيوس : ابن عربى حياته ومذهبة ص 228.

(2) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص 156.

(3) بوترو (اميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ص 242.

(4) برجسون (هنرى) : منبعاً الأخلاق والدين ص 261.

ونظرة برجسون تجعل من كبار الصوفية صورة من صور العبقرية . وهم بوصفهم أصحـاب تجارب روحية أشبه ما يكونون بالعباقرة ، وإذا كانت تصدر عنهم أحوال فهذا موجود فى كل صور العبقرية [1] ومن ثم فلا يحق لبعض علماء النفس أن ينظروا إلى الأحوال النفسانية للصوفى فى تجربته الروحية على أنها حالات مرضية ، أو كما يقول بعضهم حالات الهذيان والهلوسة [2] أو كما ذهب بعضهم فجعل من شخصية الصوفى شخصية انطوائية [3] .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه الأحكام التى يصدرها علماء النفس على الصوفية لجعلنا منهم مرضى نفسانيين وتبعا لذلك يكون من اللازم كما يقول التفتازانى أن نجعل من الفنان والأديب والموسيقى وغيرهم مرضى

---

(1) برجسون (هنرى) : نفس المرجع ونفس الصفحة .

(2) Remb(E):Reason and religion an introduction to Philosophy of religion,Newyorh,1968,p.316.

(3) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 443 – والانطواء بعد من الابعاد الأساسية للشخصية التى استخرجها ايزنك من دراساته التى استخدم فيها اسلوب التحليل العاملى والشخص المنطوى شخص هادئ ومترو ومتأمل ومغرم بالكتب أكثر من غيره من الناس .. وهو يميل إلى التخطيط مقدما ، ويتشكك فى التعرف المندفع السريع ، ولايحب الاثارة ، ويندر أن يسلك لباسلوب عدوانى ولاينفعل بسهولة .. الدكتور أحمد عبدالخالق – الأبعاد الاساسية للشخصية – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية 1983.

كما يقول علماء النفس ، لا لشيء إلا لأنهم يعانون مشاعر خاصة [1] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى – وهى الأهم – فان الأحوال النفسانية ليست دائمة ومستمرة كما يقول بعض المحدثين بل هى حالات شعورية سريعة الزوال ، ولعل هذه الناحية تبدو فعلا من خلال استقراء أحوال الصوفية ، فكلها أزواج من الأضداد ، فالغيبة يتلازم معها الحضور ، والسكر يتلازم معه الصحو ، والقبض يتلازم معه البسط ، والفناء يتلازم معه البقاء .

وعلى ضوء هذا الفهم الأخير لأحوال الصوفية يمكن النظر إليهم فى تجاربهم الروحية ، ومن ثم يسهل دحض الرأى الذى يجعل منهم مرضى نفسانيين وكما سبقت الإشارة إلى ذلك . وإطالة القول فى هذه المسألة يخرج بنا حدود هذا البحث . ولذلك ننتقل إلى بيان الملمح الأخير من ملامح المنهج عند التفتازانى .

النزعــة النقديــة .

لا قيمة للبحث العلمى إذا اقتصر صاحبه على عرض الآراء واستخلاص النتائج بغير موقف ذاتى مما يدرسه سواء بالقبول أو الرفض ولا يعنى هذا نقضا للموضوعية العلمية ، لأنها وإن كانت شرطا لازما بل وضروريا فى منطق البحث العلمى ، إلا إن ذلك لا يعنى أن يقف الباحث موقف المتفرج مما يدرسه . إن تلك الخاصية ، الزم فى رأينا للباحث فى

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الاسلامى ص 11 وايضا انظر ماكتبه سيريل بيرن فى كتابه علم النفس الدينى – ترجمة سمير عبده – منشورات دار الآفاق – بيروت – الطبعة الأولى 1985 ص 27 – 28.

المذاهب الفكرية على اختلافها والأمر عينه فى الأنساق الفلسفية . وإذا كنا سنقف عند هذه الناحية عند التفتازانى ، فلأن هذا يرتد إلى حرصه على اتخاذ هذا الموقف النقدى على الرغم من أنه صوفى . لكن صفته كباحث علمى هى التى أملت عليه هذه النزعة وصارت واضحة فى أغلب ما كتبه فى دراساته الصوفية ، لهذا اعتبرناها ملمحا من ملامح منهجه .

وقد حرص التفتازانى على اتخاذ هذا الموقف النقدى فى دراساته الأكاديمية منذ البداية . فقد درس ابن سبعين وتعمق فى آرائه على الرغم من غموضها وصعوبتها . واستوعب آراءه النظرية وأصول طريقته العملية لكن هذا كله لم يمنعه من أن ينقده وينقد غيره من الصوفية فى كل دراساته . وإذا كان ابن سبعين بوصفه قائلا بالوحدة المطلقة قد اعتمد على كثير من الأفكار التى هضمها حتى صاغ مذهبه ، وكشف عن أصالته ، إلا أن ذلك لم يمنعه من القول أنه أسرف إسرافا شديدا فيما ذهب إليه ، وهو يحاول تأكيد مذهبه من خلال القرآن والسنة ليدلل بهما على ما انتهى إليه من نتائج ، فمن ذلك تأويله المسرف لقوله تعالى "**ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**"[1] . فليس المقصود عنده بالحسنة عنده – كما يقول التفتازانى الفعل الحسن ولا بالسيئة الفعل السئ كما يستفاد من ظاهر الآية ، وإنما المقصود بالحسنة عنده الوجود الحقيقى الذى يتجوهر به إنسان ، وبالسيئة الوجود الوهمى الذى يتوهمه الإنسان [2] ومن مظاهر الإسراف فى التأويل عنده تحميله

---

(1) سورة النساء : الآية 79.

(2) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : ابن سبعين وفلسفتة الصوفية ص 228.

لبعض الآيات مالا تطيق – كما يقول التفتازانى كمثل قوله تعالى "**شهد الله أنه لا إله إلا الله والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم**"[1]. فهو يرى أن فيها دلالة صريحة على أن الوجود واحد ، لا فرق بين مظهر ومظهر ، على حين أن ما يفهم من هذه الآية بحسب ظاهرها فى رأى التفتازانى أن الله لا شريك له ، وبذلك يشهد الملائكة وأولوا العلم ..."[2] .

وكذلك من مظاهر إسرافه تأويله لبعض الأحاديث لينطقها بمذهبه فى الوحدة المطلقة ، وهى ليست دالة على ذلك ، كمثل ما فعله فى الحديث القائل كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى . فهذا الحديث يفيد ظاهره أن الله خلق المخلوقات لكى يعرفه الإنسان يتأمله لها ومشاهدة قدرته فيها ، لكن ابن سبعين كما يقول التفتازانى يتأوله تأويلا خاصا لينطقه بالوحدة بين الخالق والمخلوق ، من حيث أنه يرى فى الحديث إخبارا عن الغير وهو الخلق ، وذلك الغير أو الخلق عنده قضايا عدمية ، ولا معنى للغير عند ابن سبعين سوى أنه بالله ومن الله ومنه وله وفيه على حد قوله [3] .

وملاحظة أستاذنا التفتازانى فيما يتعلق بتعسف ابن سبعين فى تأويله للحديث صحيحة فضلا عن أنها تغاير فعلا ما فهمه من الحديث ابن عربى فقد كان هذا الحديث سنداً لمذهبه فى تفسير الوجود وفى تحديد

---

(1) سورة آل عمران الآية 18.

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 228–229.

(3) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : المرجع نفسه ،ص 229–230.

مكانة الإنسان الكامل فى فلسفته الصوفية ، وعليه خرج بنائه الانطولوجى أو حاول على الأصح أن يوجد منه ومن غيره مشـــروعية لفلسفته الصوفية [1] شأنه شأن من جاء بعده كابن سبعين الذى تأول بعضا من الأحاديث بما يخدم بناءاته الميتافيزيقية على نحو ما قاله فى الحديث أول ماخلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ، فهو يتأوله بما ينطق بأنه الواسطة فى خلق العالم أو القطب الذى يدور عليه التدبير .

بل ومن مظاهر الإسراف أن ابن سبعين بأنه يتأول هذا الحديث على هذا الوجه لأن هذا واجب العقلاء عندما يعرضون للمتشابه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] بل إن ابن سبعين وإن كان يجد فى القرآن مصدراً لاصطلاحات القرب والمقرب وفى السنة مصدراً لاصطلاحات الحقيقة والمحقق ، إلا أنه لا يستعمل هذه الاصطلاحات بمعانيها الأصلية ، وإنما هو يتأولها أو يفلسفها – كما يقول التفتازانى – ليدل بها على مذهبه فى المقرب أو المحقق كواسطة بين الله والعالم [3] .

---

(1) وقد ذكر ابن تيميه ان هذا الحديث ليس من كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، ولايعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشى وابن حجر ، انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث لمؤلفة عبدالرحمن بن على بن محمد الشيبانى – طبعه صبيح – القاهرة 1963 – ص 122.

(2) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 331 ، وقد ذكر ابن تيمية وتابعه غيره ان هذا الحديث موضوع كذب – انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث ص 41 .

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 330

بل إن التفتازانى وهو يواصل تقويم مذهب ابن سبعين ، لم يفته أيضا أن ينتقد طريقته العملية . فهى عنده طريقة تلفيقية ، لأنها ليست كسائر الطرق الأخرى فى ترتيب الإسناد لشيوخها ترتيبا زمنيا ينهى بها إلى الرسول ، وإنما تستمد إسنادها من الصوفية والفلاسفة مسلمين وغير مسلمين ، ومن ثم فهى طريقة تلفيقية شأنها شأن مذهب ابن سبعين ، ولهذا لم يكتب لها البقاء طويلا بعد وفاته ، ولم تنتشر بالتالى بين جماهير المسلمين كبقية الطرق الأخرى [1] .

ولا يتردد التفتازانى أن ينتقد كذلك وحدة الأديان عند من قالوا بها من متفلسفة الصوفية مخالفا بذلك رأى ، أستاذه الدكتور مصطفى حلمى لما رأى فيها ضربا من التسامى والمثل العليا [2] . فإذا كان ابن عربى (ت 638هـ) وابن الفارض (ت 632هـ) قد قالا بهذه الفكرة ، الأول كنتيجة مترتبة على نظرية الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، إلا أن هذا من الغلو الذى لا مبرر له كما يقول التفتازانى ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد ، ومن ثم فكيف يعلن ابن عربى جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة [3] وهو ينقد ابن الفارض فى قوله أيضا بهذه الفكرة ، فهى وان بدت تعبر عن نزعة إنسانية فى الارتفاع عن التعصب لدين معين ، إلا أنه لا يوافق ابن الفارض – كما يقول – لمخالفاته صراحة للعقيدة الإسلامية وفهما تأول ابن الفارض هذه

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية

(2) حلمى (الدكتور محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الالهى – دار المعارف – القاهرة 1971 ص 404.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 204.

الملل والديانات ليجمعهما على صعيد واحد إلا أن تأويله تأويل مسرف على حد قوله [1] .

وإذا كان التفتازانى قد وجه النقد إلى أراء ابن عربى وابن الفارض ومن قبلهما ابن سبعين من منطلق العقيدة ، فانه لا يتردد أيضا أن ينقد من خلال هذا المحك صوفيـــة الشطحيات مثل البسطامى (ت 261هـــ) والحلاج المقتول (309هـــ) .

وهذه النزعة النقدية من الأمور التى يستلزمها البحث العلمى من حيث الموضوعية وهو الأمر الذى يحرص عليه التفتازانى فى كل دراساته التى قدمها ، وليس أدل على ذلك من قوله فى تقديمه كتابه مدخل إلى التصوف " وقد نبهنا فى جميع فصول الكتاب إلى ما يبعد من التصوف صحيحا وإيجابيا ، وما يعد منحرفا وسلبيا وذلك فى أمانة وموضوعية [2] فإذا كان ماجرى على لسان البسطامى من قبيل الحالات النفسية ، وانه لا يقصد الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة إسلامية ، إلا أنه عنده من أرباب البدايات ، وبوجه عام فكل أصحاب الشطحيات فى راية ليسوا من الصوفية الكمل [3] . ولا يتردد التفتازنى رغم تقريره أن الحلول

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 224 لقد اصاب التفتازانى فى نقده لابن عربى وابن الفارض وغيرهما فى نقد هذه الفكرة ، وقد فقدنا هذه الفكرة عند ابن عربى وكل من رددها انظر فى ذلك كتابنا الفناء والحب الالهى عند ابن عربى والفصلين السادس والسابع على وجه الخصوص .

(2) التفتازانـــى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى المقدمة ص – ح .

(3) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 123.

عند الحلاج مجارى مجازى وليس حقيقيا ، فى أن يقرر أنه متأثر بثقافات أجنبية كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والشيعية والعقائد المسيحية [1] .

وأكثر من هذا كله ، فإن التفتازانى وهو الصوفى أصلا لم يتردد فى نقد مسلك الكثيرين ممن يزيدون ويهولون فى إثبات الكرامات للصوفية وبالذات لأقطابهم الكبار . وعلى الرغم من أن هذه المسالة عنده ثابتة فى الكتاب والسنة إلا أنه يؤكد أن الكرامات ليست هى التى تعلى من شأن ابن عطاء ولا غيره بل يقول " وليت كتاب تراجم الصوفية من المناقبين أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق ، والمبالغة فى إظهار أهميتها فى حياة ابن عطاء الله السكندرى أو فى حياة غيره من الصوفية المحققين

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا): المرجع نفسه ص 126 والواقع أن الحلاج مع هذال لايقر بالحلول فى حال صحوه ، ويعترف بأن الحق حق والخلق خلق ، وينزه الله عن الحلول وكل صور التشبيه والتجسيم انظر الرسالة القشيرية – تحقيق عبدالحليم محمود ، والدكتور محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة القاهرة 1974 جـ 2 ص 29 – 40 وايضا إلى قلاريب من هذه الاقوال طبقات الصوفية للسلمى ص 310 ، وايضا انظر بعض الاقوال التى يثبت فيها الحلاج هذه الاثينه فى كتابه الطواسين – طبعة مكتبه المثنى ببغداد بدون تاريخ ص 78 . ورغم هذا كله وبالرغم عمق الحلاج الا ان نقد التفتازانى له وغيره هو من الامور التى يستلزمها منطق العقيدة الصحيحة ، وهو الامر الذى حرص عليه فعلا .

الراسخين ولو فعلوا ما أساءوا إلى التصوف وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس !!! [1] .

ولنتأمل دلالة عبارة التفتازانى ، وكيف يحذر الناس من الاغترار بما قد يسبغه الأتباع على أوليائهم من أمر الكرامات . وهو على صواب فى رأينا فيما يقول من جهتين أولاهما أن الكرامة ليست هى التى ترفع درجة الولى الحقيقى ، لأن درجته معلومة لله بطاعته وسلامه اعتقاده وهو الأهم وثانيتهما أن الركون إلى هذه المسألة من شأن أن يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الحياة فيوكلون أمورهم إلى هؤلاء الصالحين . ومن المؤسف أن بعضا من أقوال هؤلاء قد تصرف الناس عن الأخذ أحيانا بتلك الأسباب مالا فكيف نفسر قول أبى العباس المرسى " والله لقد صحبت أقواما يعبر أحدهما على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رمانا للوقت فمن صحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء [2] .

وقد ذكرت هذا التعريف بالذات لأن أبا العباس المرسى شيخ ابن عطاء الله السكندرى ، لكن أستاذنا التفتازانى بحسب مشربه السابق كان على حق فعلا لما لم يفهم من الكرامة سوى أنها فضل من الله لعبده ، وأنها ليست بذى شأن بالنسبة للصوفى المحقق ، ثم إن هذا كله لم يجعله كما سبق الإشارة يزدرى العلم ، ويقلل من شأنه .

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 76 وأيضا انظر ص 73 وما بعدها.

(2) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود – طبعة مطبعة حسان القاهرة 1974 ص 174.

ومما له دلالة فى أمر هذه النزعة النقدية عند التفتازانى أنه ينتقد دون تقليل من شأن صاحب الرأى الذى ينتقده خصوصا إذا كان من الباحثين أو من المستشرقين ، خاصة وأن أغلبهم قد قدم الكثير من الدراسات الجادة بل وكان بعضهم مثل ماسينون نموذجا للموضوعية كما يقول التفتازانى حتى صار مثلا يحتذى له [1] . لكن الموضوعية العلمية لم تمنع التفتازانى من نقد بعض تلك الآراء أو تصحيحها والدليل على هذا أن بعضا من المستشرقين وبالتحديد جولد تسيهر فى كتابه (العقيدة والشريعة فى الإسلام) قد ذهب إلى أن الزهد فى الإسلام من المسيحية أو على وجه التحديد من الرهبان المسيحيين ، وأن أثره قد امتد إلى النبى نفسه ، وأن المسلمين من الزهاد قد حاكوا الرهبان من المسيحيين فى ارتداء الصوف الخشن[2] ، ولكن هذا غير صحيح كما يقول التفتازانى لأن جولد تسيهر ومن أخذ بمذهبه يستندون إلى القول بأن نبى الإسلام نفسه أخذ زهده من المسيحية ، ورأى كهذا ، فضلا عن غرابته – كما يقول – بعيد عن الروح العلمية المنصفة ، لاختلاف زهد الإسلام زهد المسيحية فى الطابع، فضلا عن أن طبيعى هو أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة [3] .

ويعد رأى جولد تسيهر على هذا النحو ، لايعنى تعصبا من قبل التفتازانى وإنما هو نقد يستلزمه منطق البحث العلمى ، الذى لا ينفصل

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : لويس ماسينون ودراسة التصوف ص 71 ، 75

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 66 – 67.

(3) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص 68 .

عن الموضوعية وتوخى الحيدة والأمانة فى إصدار الأحكام ، وإذا كان التفتازانى قد صوب رأيا كهذا لينفى فيه أصالة زهد الإسلام مقارنة بزهد المسيحية ، فالموضوعية العلمية عنده ألزمته أن ينقد أيضا متفلسفة الصوفية فى مذاهبه ، ولم يجد غضاضة فى أن يقرر فى أن بعضها يستمد أصوله من العقائد المسيحية [1] ثم هو يقول مصداقا لأمانته أيضا " ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو مانجد عند الحلاج ، ولكن هذا لم يظهر إلا فى وقت متأخر [2]

وبنفس الروح النقدية التى وسمت كتابات التفتازانى ودراساته لايكف عن تصحيح بعض الأحكام الخاطئة من جانب بعض المستشرقين – لكن النقد يظل فى إطار الموضوعية العلمية لا الأهواء الشخصية ، فلم يكن هذا دأب أستاذنا ولا ديوانته ، فضلا عن أنه ينافى أخلاق الإسلام وأخلاق العلماء .

ونسوق شاهدا على هذا فى تخطئته لنيكلسون – وفضله معلوم على دراسة التصوف الإسلامى – لكنه قد أخطأ فى تقدير قيمة الغزالى من الناحية الصوفية ، وأصدر عليه حكما غير صحيح – كما يقول التفتازانى – إذ قد وصفه نيكلسون قائلا " ويمكن القول بأن نسبة الغزالى

---

(1) انظر على سبيل المثال ص 123 من كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى فى اشارته إلى مصادر التصوف عند الحلاج .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 29.

إلى الإسلام اقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامى وبأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود [1]

ووجه الخطأ فى كلام نيكلسون أنه لم يجعل الغزالى – وهذا هو الأهم – صوفيا لأنه لم يقل بوحدة الوجود ، مع أنه يعترف بأن هذا المذهب لم يعرف فى التصوف الإسلامى إلا بمجىء الصوفى المتفلسف ابن عربى (ت 638هـ) . ولو جاز أن نعتبر الصوفى صوفيا لضرورة قوله بوحدة الوجود ، لخرج من هذا التعريف كل صوفية الإسلام قبل ابن عربى بطبيعة الحال . ومن ثم كان الفناء لا وحدة الوجود هو المحك الذى يميز الصوفى فى تجربته الصوفى عند التفتازانى إذ ليس كل الصوفية فى الإسلام وفى غيره من صور التصوف من القائلين ضرورة بوحدة الوجـــود [2] .والواقع أن ملاحظة التفتازانى صحيحة ، إذ القول بالفناء حال يخص الصوفية وعنه يفترقون إلى صور من الوحدة ، ليس بالضرورة قطعا أن ننتهى بهم إلى وحدة الوجود بالذات. وفضلا عن هذا كله ، فإن نيكلسون لم يثبت على رأى واحد فيما يتعلق بما يقرره بشأن

---

(1) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 183 وانظر كلام نيكلسون فى كتابة فى التصوف الإسلامى وتاريخة بصدد الغزالى ص 152 وبصدد تردده فى نسبه وحدة الوجود إلى اكثر من صوفى من صوفية الإسلام تارة للبسطامى والخراز ، وتارة إلى البسطامى وحده ص 27–75 ،

(2) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 184 وهناك بعض من لايرون ابن عربى قائل بوحدة الوجود على الاطلاق من بين الباحثين المحدثين وهو قول فى حاجة إلى مراجعه ونعتقد أن هذا ليس موضعه لبيان تلك المسالة خاصة ومؤلفاته شاهدة على ذلك .

هذا المذهب ، فهو تارة ينسبه للبسطامى والخراز ، وتارة أخرى ينسبه للبسطامى [1] .

لكن التفتازانى إذا انتقد نيكلسون أو غيره من المستشرقين ،فلا يكون النقد له أو لغيره ، إلا إذا كان رأيه أو رأى غيره فى حاجة إلى مراجعة لفقدان الدليل . أما إذا كان رأى نيكلسون أو غيره صحيحا فإن موضوعية التفتازانى تأبى عليه إلا أن يشاركه رأيه ، حتى لو كان نقدا ، بل أن التفتازانى يدعمه ويقويه . وتلك فى نظرنا هى نزاهة الباحث العلمى الأصيل ، فلئن أخطأ نيكلسون فى نظر التفتازانى لأنه لم يجعل الغزالى صوفيا لأنه لم يقل بوحدة الوجود ، إلا أنه أصاب – نيكلسون – لما انتقد مسلك أوائل الصوفية الذين حبذوا الانقطاع التام للعبادة ، وذموا أسباب الدنيا بإطلاق والذين طبقوا كما يقول التوكل بمعنى أن يكون العبد بين يدى الله كالميت فى يد الغاسل الذى يعده للدفن ، ومن ثم لم يتمكنوا من أن يبذلوا مجهودا لكسب قوت يومهم أو ما يقيم أودهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة [2] ويعلق التفتازانى على هذا فيقول ".. ونحن نوافق نيكلسون على ما يقرره بصدد فهم كثير من أوائل الصوفية للتوكل ، على أنه مناف لتدبير الرزق بحيث يكون نتيجة هذا التنافى الوقوف فى الحياة موقفا سلبيا للغاية والاعتماد على الغير فى شأن الرزق لأن الروايات المتعددة عن كثير منهم فى كتب الطبقات تؤكد فهمهم للتوكل بهذا المعنى

---

(1) نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخة ص 25 ، ص 27 ، ص 75 .

(2) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص 141.

بما لا يدع مجالا للشك[1] ودلالة عبارات التفتازانى رغم مشربه الصوفى لأبلغ دليل على نزاهته فى تقبل الرأى الآخر من أى فرد كان مادام رأيه صحيحا ، وهو الأمر الذى جعل آدم ميتز هو الآخر يقرر نفس ماسجله نيكلسون [2] ولهذا فقد أحسن التفتازانى صنعا لما انتقد مسلك هؤلاء الصوفية ن ولم يتجاهل نقد نيكلسون أو غيره لهم من هذا الوجه ، وإذ يفعل التفتازانى هذا ، فلان بعضهم ترك أمر الاهتمام بالرزق ، وقلة الاشتغال به بدعوى التوكل [3] على الله مع أن التوكل محله القلب عند المحققين من الصوفية ، وهى بالتالى لا تنافى حركة الكسب [4] . ومهما يكن فى الأمر ، فإن ما يعنينا فى هذا المقام هو أن التفتازانى لم يتردد فى أن يدعم رأى نيكلسون ويزيده تأكيدا ، ناقدا مسلك هؤلاء الصوفية الذين لم يفهموا التوكل بالمعنى الصحيح الذى يوافق الإسلام بوصفه جامعا للحياتين

---

(1) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : المرجع نفسه ص 141.

(2) متيز (آدم) : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى – ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبدالهادى ابو ريدة دار النهضة العربية عام 1973 ص 43 .

(3) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل الوصف ص 102 – 103 ولمزيد من التفاصيل عن مسلك هؤلاء الصوفية انظر ما اورده الترمذى فى كتابه بيان المكاسب تحقيق عبدالفتاح بركه – مكتبة المجلد العربى – القاهرة بدون تاريخ ص 183 وايضا انظر لابى النجيب السهروردى (ت 563هـ) تحقيف فهيم شلتوت دار الوطن العربى – بدون تاريخ ص 94 ، وأيضا انظر التنوير فى اسقاط التدبير طبعه دار التراث العربى للطباعة والنشر 1973 ، ص 260 ، وايضا انظر نقد ابن الجوزى لمسلك هؤلاء الصوفية فى كتابه تلبيس ابليس ص 278 – 286.

(4) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق جـ 2 ص 192.

الدنيا والآخرة ، وهو فى الآن نفسه يكشف لنا عن عدم تعصبه ونزاهته فى تحرى الحقيقة .

والحق أن هذا الملمح النقدى يعد ملمحاً أصيلاً عند التفتازانى ، وهو يتسق مع الروح العلمية التى ينبغى أن يتصف بها الباحث النزيه ، لكن شريطة أن يتم النقد بعيدا عن الأهواء ونعرة التعصب كائنا ما كان لونه ، وهذا ما لم يفعله أستاذنا التفتازانى ، لأن هذه النعرة لا تكون خرقا للأخلاق العلمية فحسب كما يقول بيفردج ، بل لأنها ترتد إلى نحر المتعصبين إلى حد الأضرار بهم وبأوطانهم فى كثير من الأحيان [1] .

وخلاصة القول أن التفتازانى قدم مفهوما دقيقا للتصوف الذى يتفق مع الأصول الإسلامية عقيدة وشريعة وهو فى تقديمه لهذا المفهوم يوافق فى أغلب ما قدمه مشرب السابقين من الأئمة والفقهاء من ناحية والمصلحين المعاصرين من ناحية أخرى . الأمر الذى يعطى لأفكاره أصالة ومشروعية لا سبيل إلى إنكارها تماما كما أبان عن مشروعية هذه الأفكار بعضا من هؤلاء كابن تيمية وابن القيم والشوكانى وغيرهم من المجددين وهو ما حاولنا أن نثبته . ثم إن التفتازانى من ناحية أخرى قدم منهجا دقيقا يحتذى به فى دراسة التصوف دراسة علمية من شأنها أن تفضى إلى نتائج ذات درجه عالية من الخصوبة والثراء ، وهو ما حاولنا أن نستشفه وندلل عليه . وهذه هى الأستاذية الحقة التى جعلتنا مدفوعين بالرغبة الصادقة فى الكتابة عنه ، إذ الأستاذية فى رأينا شأنها شأن العلم

---

(1) بيفردج : فن البحث العلمى : ترجمة زكريا فهمى – مراجعة الدكتور أحمد مصطفى – دار النهضة العربية – 1963 ص 232.

منهج وليس مجموعة من الأفكار يختزنها عقل الأستاذ . وهذا هو الذى تركه التفتازانى إذا فتشنا فى كتاباته بعين الإنصاف ، وإذ وزناها بميزان الموضوعية العلمية ، فحينئذ لن يتردد المنصفون منا إلا أن يقرروا ما قد أثبتناه صحيح قد تختلف معه حول بعض النتائج ، لكن أحداً لن يمارى فى أصالة أبحاثه وطرافة نتائجه بأى حال من الأحوال . ولما كانت الأستاذية الحقة منهجا ، فالأستاذية لا تموت ، ولما كانت الأستاذية الحقة أنموذجا فى الخلــق الرفيع ، فالنماذج المضيئة بأخلاقها لا تموت ، ولأن التفتازانى هكذا ، فسيظل أستاذنا التفتازانى – فى رأينا – بعلمه ومهجه وخلقه نموذجا يحتذى لنا شأن كل أستاذية حقة بهذه الحيثية ولهذا أحسب بحثى هذا فى زمــن الجحود والنكران لمسة وفاء لأستاذية مبدعة وأخلاقية كاملة .

obeikandl.com

ثبت المصادر والمراجع

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية ترتيبا حسب حروف المعجم مع حذف كلمات أب – ابن – أداة التعريف – فلزم الإشارة إلى ذلك .

أولاً : مؤلفات ودراسات الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى .

1- ابن عطاء السكندرى وتصوفه : مكتبه الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الثانية 1969،والكتاب فى أصله كان موضوعا لدرجة الماجستير.

2- ابن سبعين وفلسفته الصوفية : دار الكتاب اللبنانى – بيروت – الطبعة الأولى 1973والكتاب فى أصله كان موضوعا لدرجة الدكتـــوراه .

3- مدخل إلى التصوف الإسلامى – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الثالثة – 1969.

4- علم الكلام وبعض مشكلاته –دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – 1979.

5- الإنسان والكون فى الإسلام –دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – 1975.

6- المعرفة الصوفية – موضوعها وأداتها ومنهجها وغايتها عند الصوفية المسلمين – بحث منشور – مجلة الرسالة – القاهرة – العدد 933 – مايو 1951.

7- الطرق الصوفية فى مصر - بحث منشور - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد الخامس والعشرون - الجزء الثانى - 1968.

8- الطريقة الأكبرية -بحث منشور فى الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد محيى الدين بن عربى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1969 من ص 295 إلى ص 353.

9- مدرسة مصطفى عبدالرازق الفكرية - بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن الشيخ مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - 1982.

10- سيكولوجية التصوف - بحث منشور بمجلة علم النفس - المجلد الخامس - العدد رقم 2 يناير 1950.

11- ماسينون ودراسة التصوف : بحث منشور فى الكتاب الخاص - بالذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسى لويس ماسينون - مطبعة جامعة القاهرة - 1984.

12- إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى : بحث منشور بمجلة الهلال القاهرة العدد التاسع 1972 .

13- ابن سبعين وحكيم الإشراق : بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 587هـ - 1190م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1974 من ص 293 - 318.

14- ابن عباد الرندى : حياته ومؤلفاته - بحث منشور فى صحيفة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد - المجلد السادس - 1378هـ - 1958 العدد 1-2.

ثانياً : أهم المصادر العربية :

15- ابن تيمية (ت 728هـ) : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية ، القاهرة - الطبعة الثانية - 1399هـ .

16- ابن تيميـــة : العقيدة الواسطية - المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة - 1394هـ .

17- ابن تيمية : العبودية - القاهرة - طبعه المؤسسة السعودية - القاهرة - 1978

18- الجيلانى (عبدالقادر ت 561هـ) : الغنية لطالبى طريق الحق طبعه مصطفى الحلبى - القاهرة .

19- الحلاج (الحسين المقتول 309هـ) : الديوان - تحقيق كامل مصطفى الشيبى - دار المعارف - بغداد - 1974.

20- ابن خلدون (808هـ) : المقدمة - طبعه دار الشعب - القاهرة - بدون تاريخ

21- رضا (محمد رشيد 1935م) : الوحى المحمدى - الزهراء للإعلام العربى - القاهرة 1987.

22- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد (ت 899هـ) : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1968.

23- ابن سبعين (ت 669هـ) : رسائل ابن سبعين تقديم الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1965 - الرسائل التالية : الرسالة النورية - الرسالة الرضوانية - رسالة غير معنونة - رسالة الإحاطة - كتاب فيه حكم ومواعظ - رسالة فى أنوار النبى - وصية ابن سبعين لتلاميذه .

24- السلمى (أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين (ت 412هـ) : طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - الطبعة الثانية - 1969م.

25- السهروردى (شهاب الدين أبو حفص ت 632هـ) : عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية - 1983.

26- الطوسى السراج (ت 378هـ) : اللمع - تحقيق طه عبدالباقى سرور ، الدكتور عبدالحليم محمود - دار الكتب الحديثة - القاهرة 1960.

27- عبده (الأستاذ الإمام محمد ت 1905م): الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم ودراسة الأستاذ الدكتور عاطف العراقى - دار سينا للنشر - القاهرة 1987.

28- ابن عجيبة (احمد بن محمد) : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية تحقيق عبدالرحمن حسن محمود – عالم الفكر – القاهرة 1983.

29- ابن عربى (محيى الدين ت 638هـ) : الفتوحات المكية – طبعة دار صادر بيروت – بدون تاريخ .

30- ابن عربى (محيى الدين بن عربى) : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم- مكتبة صبيح – القاهرة 1965.

31- ابن عطاء الله السكندرى (ت 709هـ) : لطائف المنن – تحقيق عبدالحليم محمود – القاهرة – 1974م.

32- الغزالى (ت 505 هـ) : إحياء علوم الدين – الفكر – بيروت – الطبعة الأولى 1975.

33- القشيرى (عبدالكريم بن هوازن ت 465هـ) : الرسالة – تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ، الدكتور محمود بن الشريف –دار الكتب الحديثة – القاهرة 1975م.

34- النفرى (محمد بن عبدالجبار ت 304هـ) : المواقف والمخاطبات – تحقيق آرثر آربرى مكتبة المثنى ببغداد – بدون تاريخ (طبعة مصورة)

35- الهجويرى (على بن عثمان الجلابى ت 466هـ) : كشف المحجوب – تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – 1975م.

ثالثاً : بعض المراجع العربية الحديثة .

36- اشفيتسر (البرت) : فلسفة الحضارة – ترجمة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى – مراجعة الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة 1963.

37- انيشتين (البرت) : أفكار وآراء – ترجمة الدكتور رمسيس شحاته – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1986.

38- بدوى (الأستاذ الدكتور عبدالرحمن) : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى – مكتبة النهضة العربية – القاهرة 1947.

39- برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين – ترجمة سامى الدروبى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1971.

40- بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران – ترجمة وتعليق الأستاذ الدكتور السبـــاعى محمد السباعى – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة .

41- بلاسيوس (آسين) : ابن عربى حياته ومذهبه – ترجمة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – 1965 .

42- بوترو (أميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة – ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة .

43- الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى – مكتبة نهضة الشرق – القاهرة 1990.

الجزار (احمد محمود) : الولاية بين الجيلانى وابن تيمة – دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1990 .؟

44- حلمى (الأستاذ الدكتور محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى – دار المعارف – القاهرة 1971 .

45- دراز (الأستاذ محمد عبدالله) : الدين – بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان – الكويت 1990

46- أبو ريان (الأستاذ الدكتور محمد على) : أصول الفلسفة الاشراقية – دار الطلبة العرب – بيروت 1969.

47- شرف (الأستاذ الدكتور محمد جلال) : دراسات فى التصوف الإسلامى – شخصيات ومذاهب – دار الفكر الجامعى – الإسكندرية 1983.

48- الطويل (الأستاذ الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها – دار النهضة العربية – القاهرة – الطبعة الثالثة – 1976.

49- عبدالرازق (الأستاذ الإمام مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية 1944 .

50-العــراقى (الأستاذ دكتور عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – القاهرة دار المعارف 1968.

51-العراقى (الأستاذ دكتور عاطف) : مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده - دار سينا للنشر - القاهرة - 1987م .

52- عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة 1963.

53- قنصوه (الأستاذ الدكتور صلاح) : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة .

54- كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف - القاهرة - 1979.

55- محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) : قيم من التراث - دار الشروق - القاهرة .

56- محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - دار الشروق - القاهرة .

57- المودودى (أبو الأعلى) : ألف باء الإسلام - مكتبة التراث الإسلامى - القاهرة - 1983 .

58- نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة وتعليق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.

وهناك مصادر ومراجع أخرى وبعضها وردت فى حواشى البحث ولا تدعو الحاجة إلى ذكرها فى هذا الثبت فلزم التنويه .